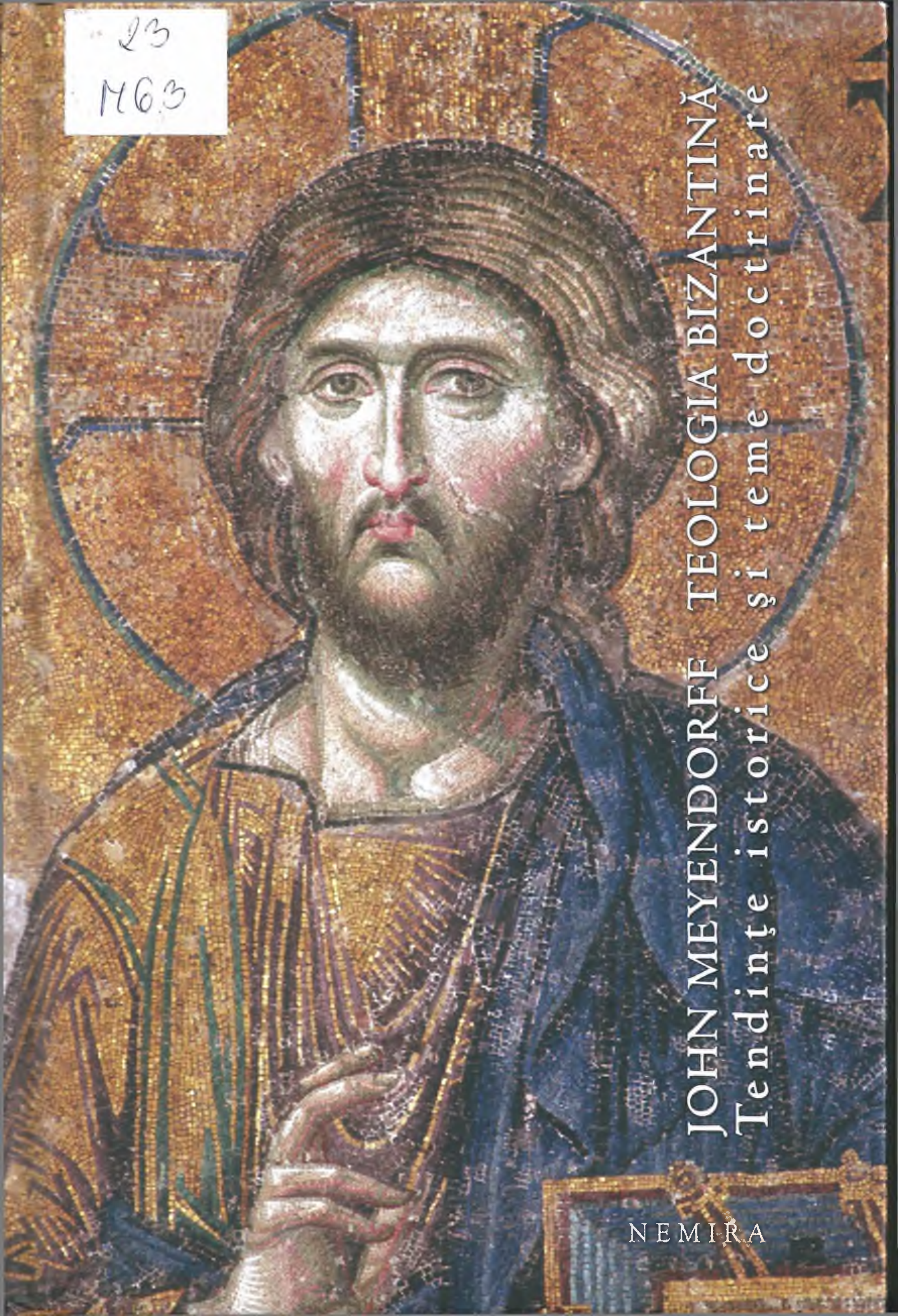


JOHN MEYENDORFF

TEOLOGIA BIZANTINĂ

Tendințe istorice și teme doctrinare

NEMIRA

John Meyendorff (de fapt, preotul profesor doctor Jéan Meyendorff) s-a născut într-o suburbie a Parisului, la Neuilly sur Seine, la 17 februarie 1926. A primit educaţie franceză, din copilărie şi până la doctoratul ès Lettres (doctoratul de stat). Familia mixtă, din care unul dintre părinţi avea rădăcini lituaniene, explică şi atracţia lui spre creştinismul ortodox rus.

Teza de doctorat, dedicată studiului vieţii şi operei marelui mistic grec din secolul al XIV-lea Grigorie Palamas († 1359), l-a introdus în miezul teologiei bizantine şi al controverselor doctrinare acute dintre Biserica Răsăriteană (Ortodoxă) şi cea Occidentală (Romano-Catolică), dinainte de prăbuşirea Constantinopolului şi a Imperiului Bizantin (29 mai 1453).

Ataşat de Facultatea St. Sèrge, rusă disidentă din Paris, Pr. Jéan (John), după ce a absolvit-o, a devenit strălucit cadru didactic al ei, pentru o vreme.

Hirotonit preot, a dus o frumoasă viaţă de familist, crescându-şi cei patru copii aproape de Dumnezeu şi de tradiţiile bizantine şi slavone. În liniştea de familie, a scris şi a publicat intens.

Din 1959, s-a aflat la New York, Crestwood, predând studii bizantine şi de istorie bisericească şi patrologie la St. Vladimir's Seminary.

A fost ideologul fervent al Syndesmosului – organizaţia creştin-ortodoxă de tineret –, ajungând chiar preşedintele ei.

Datorită vederilor sale mai largi, misionare, a militat pentru instituirea Bisericii Ortodoxe din America, numită OCA, de fapt pentru transformarea Mitropoliei ruse din Statele Unite într-o Biserică autocefală, dar autocefală de la Moscova, şi nu de la Constantinopol, fapt care l-a pus în conflict cu grecii.

Scriitor neobosit, savant pe alocuri, a fost primit în vizită la Bucureşti pe vremea patriarhului Iustinian.

A plecat la cele veşnice la 22 iulie 1992, la trei săptămâni de la pensionarea sa din postul de decan de la St. Vladimir's Seminary.

JOHN MEYENDORFF

TEOLOGIA BIZANTINĂ

TENDINȚE ISTORICE ȘI TEME DOCTRINARE

Ediția a II-a, revizuită

Traducere din limba engleză și cuvânt înainte
Pr. prof. univ. dr. ALEXANDRU I. STAN

NEMIRA

Coperta colecției: Dana MOROIU, Corneliu ALEXANDRESCU
Imaginea copertei: *Christ Pantocrator*, from the Deesis mosaic (mosaic), Byzantine, (12th century) / Haghia Sophia, Istanbul, Turkey / Bildarchiv Steffens / The Bridgeman Art Library

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
MEYENDORFF, JOHN
Teologia bizantină: tendințe istorice și teme doctrinare /
John Meyendorff ; trad. și cuv înainte: Pr. prof univ. dr. Alexandru I. Stan ;
pref: John Meyendorff - București: Nemira Publishing House, 2011
Bibliogr.
ISBN 978-606-579-241-8

I. Stan, Alexandru I. (trad., cuv. înainte)
II. Meyendorff, John (pref.)

23:281.911

John Meyendorff
BYZANTINE THEOLOGY. HISTORICAL TRENDS AND DOCTRINAL THEMES

Lectori: Ecaterina DERZSI, Viorica DUMITRENCO
Tehnoredactor: Stelian BIGAN

Tiparul executat de Monitorul Oficial R.A.

ISBN 978-606-579-241-8

CUVÂNT ÎNAINTE

Teologia bizantină este sinteza dintre Revelația lui Dumnezeu și gândirea patristică și postpatristică la cel mai înalt nivel posibil. Profesorul universitar, istoricul, patrologul și sistematicianul preot Jéan Meyendorff, cunoscut ca John Meyendorff după strămutarea lui de la Paris la New York.

Exponent viguros al teologiei ortodoxe din Biserica Răsăritului, mai ales în cea de-a doua jumătate a secolului al XX-lea, Jéan Meyendorff s-a atașat enorm de gândirea teologică ortodoxă, încercând mereu un echilibru, strict, dar savant, între tendințele de exaltare a geniului creștin grec și gândirea teologică speculativă, dar mai nouă din Biserica Ortodoxă Rusă.

Marile evenimente trăite intens în Biserica Bizantină, începând de la însușirea – nu fără controverse de anvergură în primul mileniu creștin –, au marcat, dar au și costat unitatea Imperiului Bizantin și unitatea Bisericii creștine din jurul Mediteranei – „Biserica mediteraneană".

Șlefuirea ca într-un atelier de bijutier a formulărilor teologice, doctrinare, este urmărită și prezentată de autor nu numai cu grijă, ci și cu o măiestrie greu de atins în Ortodoxie într-un spațiu atât de mic cum este cartea de față. Dogmatist, istoric al Bisericii, patrolog, analist biblic, liturgist și profesor drămuitor al timpului rezervat expunerii, John Meyendorff prezintă aici, cu austeritatea ce l-a caracterizat, o enciclopedie teologică în mic. A produs-o nu numai pentru publicul ortodox, ci, mai

ales, pentru studenții săi, între care s-a aflat însuși fiul său cel mai mare, pe care l-am cunoscut personal, ca și pe tatăl său.

Teologia bizantină este o comoară a teologiei creștine moderne, în care legătura dintre creștin și Dumnezeu cel unul în ființă și întreit în Persoane se face numai prin Biserica întemeiată de Logosul întrupat – Iisus Hristos. Fără Biserica integrală, creștinismul trăiește drama eshatologică până la venirea a doua a Domnului nostru Iisus Hristos. Această dramă transpare clar din cartea de față, urcând spre o rezolvare prin antinomii.

Un rol important în viața creștină îl are harul lui Dumnezeu – energia necreată. Harul primit de firea omenească o transfigurează pe aceasta, o înalță și o pregătește pentru întâlnirea cu Dumnezeu. Atare întâlnire este prilejuită de lucrările Duhului Sfânt, de Sfintele Taine și ierurgii, pe care John Meyendorff le asociază neîncetat cu lucrarea arhierească și preoțească. Era și firesc să insiste asupra acestui adevăr, deoarece însuși John Meyendorff s-a socotit – și a fost – un preot de excepție.

Marea plăcere de a parcurge această carte, excelent alcătuită, va aduce cititorului nu numai ceva din autenticitatea gândirii și simțirii teologice bizantine, ci, deopotrivă, o bună parte din trăirea sfințeniei ortodoxe, așa cum a fost ea la inima și în cugetul autorului.

Ca traducător, felicit Editura Nemira pentru publicarea acestei cărți de teologie ortodoxă în colecția Byzantivm.

Pr. prof. univ. dr. ALEXANDRU I. STAN

PREFAȚĂ LA EDIȚIA DIN 1979

Publicarea unei noi ediții a acestei cărți i-a oferit autorului posibilitatea de a corecta mici inadvertențe și de a adăuga mai multe referințe bibliografice. Totuși, rămâne clar că într-un domeniu mereu îmbogățit cu noi publicații, o examinare generală ca aceasta de față nu poate fi exhaustivă, chiar dacă autorul se simte mult îndatorat descoperirilor multora dintre colegii săi, ale căror nume nu apar în lista bibliografică.

Vasta reacție pozitivă de care s-a bucurat cartea Teologia bizantină pare *să arate că încercarea de a îmbina metoda de abordare istorică cu aceea sistematică, vizând subiectul, a fost deplin justificată. A existat, oricum, un risc de a nu înțelege utilizarea oricărui adjectiv în titlu, și îndeosebi a adjectivului „bizantină", pentru a defini „teologia". Adjectivul apare astăzi într-o diversitate de contexte, și este dificil de precizat limita a ceea ce este cu adevărat „bizantin". Pe de altă parte, înșiși teologii bizantini nu s-au gândit la propria lor tradiție ca fiind limitată din punct de vedere cultural sau doctrinar. Ei foloseau Sfânta Scriptură și pe primii Părinți ai Bisericii drept un reper permanent și, totodată, pretindeau că sunt purtătorii de cuvânt ai adevăratei învățături de credință creștine, deosebită de Orientul ne-Calcedonian și de Apusul Latin. Mai departe, Biserica Ortodoxă modernă se identifică pe sine, într-un mod foarte special, cu acea tradiție „bizantină" (fără a exclude posibilitatea altor expresii sau evoluții ale aceluiași adevăr creștin), deoarece ea o vede pe aceasta ca fiind concordantă din punct de*

vedere istoric cu însăşi mărturisirea de credinţă apostolică. În astfel de condiţii, o trecere în revistă istorică – şi, îndeosebi, o încercare de prezentare sistematică a teologiei bizantine – ar putea fi uşor interpretată, fie ca orientată prea confesional, fie, dimpotrivă, ca respingând deliberat pretenţiile bizantinilor înşişi şi cele ale teologiei ortodoxe moderne, în numele obiectivităţii istorice.

Autorul îi poate înţelege, desigur, pe acei critici care – exprimându-şi propriile opinii cu privire la cartea de faţă – au formulat una sau alta dintre aceste interpretări ce se exclud reciproc. El este ferm convins că este atât posibil, cât şi necesar să se studieze Bizanţul şi teologia bizantină, nu numai ca purtători ai ortodoxiei creştine, ci şi ca fenomene istorice cu conţinut cultural mixt. Teologia ortodoxă însăşi nu poate fi definită deplin şi exprimată conceptual fără o cercetare istorică atentă şi critică, servind la doborârea idolilor şi pentru a evita opiniile eronate. Pe de altă parte, aceeaşi cercetare, dacă este cu adevărat obiectivă, demonstrează existenţa unei tradiţii remarcabile şi substanţiale din punct de vedere teologic, şi care include Părinţii greci din secolul al IV-lea: hristologia lui Chiril al Alexandriei, sinteza lui Maxim Mărturisitorul şi a lui Grigorie Palamas. După părerea autorului, această tradiţie substanţială reprezintă filonul central *al gândirii teologice din Bizanţ şi corespunde cu însuşi conţinutul trăirii religioase ortodoxe.*

Îmi dau seama deplin că existenţa filonului central este contestată de unii istorici. Unii ar pretinde, spre exemplu, că grupul de teologi anti-palamişti din secolul al XIV-lea erau, de fapt, reprezentanţii adevăraţi ai gândirii patristice timpurii, gândire părăsită de Palamas. Disputa asupra acestui punct s-a început devreme în secolul XX, prin Martin Jugie, şi a fost reluată recent de mai mulţi autori, între care se numără îndeosebi Gerhard Podskalsky. Tema are un număr de implicaţii istorice, filosofice şi, cu siguranţă, confesionale; ea trebuie urmărită mai departe.

Disputa însăşi arată că teologia bizantină a implicat teme cruciale ale cugetării şi trăirii creştine, care continuă să se afle în centrul gândirii teologice de astăzi. Astfel, o abordare pur istorică duce inevitabil la o dezbatere cu privire la fond.

Autorul doreşte să reitereze aici mulţumirile sale exprimate în prima ediţie a acestei lucrări. El este îndatorat îndeosebi regretatului Edwin A. Quain, S.J., fost asociat editorial la Fordham University Press, şi care nu a

precupețit timpul său, energia și extraordinara-i competență la îmbunătățirea textului, ca și Părintelui Walter J. Burghardt, S.J., editorul revistei Theological Studies, *pentru citirea manuscrisului și pentru formularea mai multor sugestii utile. Autorul datorează de asemenea mulțumiri Profesorului Jaroslav Pelikan, Decanul Facultății Postuniversitare a Universității Yale, că i-a permis accesul la monumentala sa operă,* The Christian Tradition, *înainte de publicare.*

JOHN MEYENDORFF

INTRODUCERE

CARACTERUL ŞI IZVOARELE TEOLOGIEI DIN BIZANŢ

„Secole de lupte şi efort supraomenesc vor fi necesare pentru a trece dincolo de elenism, prin eliberarea lui de propriile legături naturale şi de închistările sale etnice şi culturale, înainte ca el să devină, în sfârşit, o expresie universală a adevărului creştin."

VLADIMIR LOSSKY, *Vision of God**,

„Cultura antică s-a dovedit îndestul de elastică pentru a accepta o „transfigurare" interioară... Creştinii au dovedit că a fost posibil să se redirecţioneze procesul cultural, fără a cădea într-o stare pre-culturală, să restructureze ţesătura culturală într-un spirit nou. Acelaşi proces, descris în diverse chipuri ca „elenizarea creştinismului", poate fi conceput mai degrabă ca o „încreştinare a elenismului".

GEORGE FLOROVSKY, *Faith and Culture***

Împăratul Constantin cel Mare (324-337) a încheiat perioada de confruntare dintre creştinism şi Imperiul Roman. El a şi abandonat vechea

---

* Vederea lui Dumnezeu, p. 58 (n. tr.).

** Credinţă şi cultură în *St. Vladimir's Quarterly*, 4, 1-2 (1955-1956), p. 40 (n. tr.).

capitală şi s-a mutat în centrul vieţii politice şi culturale a ceea ce se socotea pe atunci drept „lumea civilizată“, în vatra unui oraş grecesc vechi de pe malurile Bosforului – Byzantion. Oraşul s-a numit oficial Constantinopol, „Noua Romă“, şi a rămas capitala unui Imperiu numit „Roman“ încă timp de peste unsprezece secole, până la căderea lui în mâinile turcilor, la 1453.

Îndeosebi după dispariţia vechilor centre creştine din Egipt, Palestina şi Siria, Constantinopolul a devenit centrul necontestat al creştinismului răsăritean. Episcopul său şi-a luat titlul de „patriarh ecumenic“. În Balcani, în marea stepă din Europa de Răsărit, în Caucaz, misionarii lui au convertit la credinţa creştină teritorii imense. De fapt, „Noua Romă“ a devenit leagănul civilizaţiei pentru Orientul Mijlociu şi pentru Europa de Răsărit, tot aşa cum „vechea Romă“ a fost leagănul Apusului Latin.

Scopul cărţii de faţă este de a descrie categoriile gândirii teologice aşa cum s-au conturat ele în cadrul civilizaţiei bizantine, în cadrul filosofiei acesteia asupra vieţii, al liturghiei şi al artei sale, aşa cum dăinuie acestea în Ortodoxia Răsăriteană contemporană. Tema centrală sau intuiţia teologiei bizantine rezidă în aceea că natura omului nu este o entitate autonomă statică, „închisă“, ci este o realitate dinamică, determinată în propria-i existenţă de legătura sa cu Dumnezeu. Această legătură este considerată ca fiind un proces de înălţare şi comuniune: omul, creat după chipul lui Dumnezeu, este chemat să dobândească liber o „asemănare dumnezeiască“; legătura sa cu Dumnezeu este atât o dăruire, cât şi o obligaţie, o experiere directă (cunoaştere pe viu) şi o aşteptare a unei şi mai grandioase viziuni ce trebuie realizată printr-un efort al dragostei. Dinamismul antropologiei bizantine poate fi uşor pus în contrast cu categoriile statice de „natură“ şi „har“ care au dominat gândirea post-augustiniană din creştinismul apusean; acest dinamism se poate dovedi singur drept cadru esenţial în cercetarea teologică contemporană vizând o nouă înţelegere a omului.

Cultură şi civilizaţie, Bizanţul a murit de mult; totuşi vigoarea impactului său asupra dezvoltării istorice a societăţii omeneşti rămâne încă de studiat. Începând cu Gibbon, istoricii au citat imobilismul social, lipsa de creativitate în planul ştiinţei şi al tehnicii şi viziunea sacralizată a statului, ca marile sale defecte. Dar cartea de faţă vrea să demonstreze

tocmai că Bizanțul și-a adus propria contribuție reală și permanentă la istoria omenirii, în domeniul gândirii religioase. Atracția neîntreruptă a artei bizantine și extraordinara supraviețuire a creștinismului răsăritean, prin cele mai dramatice prefaceri sociale, sunt semnele cele mai pregnante că Bizanțul realmente a descoperit ceva fundamental adevărat cu privire la natura omului și a raportului său cu Dumnezeu.

Pentru a exprima o atare concepție „teocentrică" despre om – atât de înrudită cu încercările contemporane de a construi o „antropologie teocentrică" –, teologii bizantini au utilizat conceptele filosofiei grecești, îndeosebi noțiunea de *theosis* sau „îndumnezeire". În secolul XIX, Adolf Harnack critica sever „creștinismul elenizat" al Părinților greci, dar astăzi nu-i mai calcă mulți pe urme. Necesitatea inevitabilă de a reformula și de a reconcepe credința creștină în lumina modelelor culturale în schimbare este larg recunoscută, iar efortul Părinților greci de a exprima creștinismul potrivit categoriilor elenismului nu poate fi considerat decât legitim. De fapt, teologia bizantină, cum a înțeles Lossky, n-a fost altceva decât un efort și o luptă neîntreruptă pentru a exprima tradiția Bisericii în categoriile vii ale gândirii grecești, așa încât elenismul să poată fi convertit la Hristos.

Se pune îndreptățit întrebarea dacă acest efort a reușit, dar este cu neputință să negăm că efortul a fost justificat în intenția sa fundamentală. Cartea de față încearcă să descrie marile curente din teologia bizantină, punându-le mereu în legătură cu tema ei principală; iar în partea a doua încearcă, într-o formă mai sistematică, să demonstreze cum că rezultatele gândirii teologice bizantine pot fi privite și ca o sinteză. Nu avem intenția să descriem doar noțiunea de „îndumnezeire" și dezvoltarea ei în gândirea patristică greacă (există numeroase studii stricte asupra acestui subiect), ci să analizăm întreaga dezvoltare istorică a ideilor teologice din Bizanț cu privire la raporturile dintre Dumnezeu și om. Fie că ne ocupăm de dogma trinitară sau de cea hristologică, fie că examinăm învățătura eclesiologică și misteriologică, principalul șuvoi al teologiei bizantine dezvăluie aceeași concepție despre om, ca fiind chemat „să-L cunoască" pe Dumnezeu să „participe" la viața Lui, să fie „mântuit" nu doar printr-o acțiune externă a lui Dumnezeu sau printr-o cunoaștere rațională a adevărurilor predicative, ci prin faptul de „a deveni

dumnezeu". Iar această *theosis** a omului este diametral diferită în teologia bizantină de reîntoarcerea neoplatonică la acel Unul impersonal: aceasta *(theosis)* constituie o nouă expresie a vieții nou-testamentare „în Hristos" și întru „împărtășirea Sfântului Duh".

1. LIMITE CRONOLOGICE

Există motive determinante pentru a considera ca specific bizantină perioada ce a urmat Sinodului de la Calcedon (451) și invaziei barbare în Italia. Sinodul a avut ca rezultat schisma monofizită, care a despărțit Constantinopolul de Alexandria și Antiohia (de vechile centre răsăritene de creativitate teologică) și de întregul Răsărit ne-grec. Latinii și grecii, între timp, deși încă aparțineau aceleiași Biserici Imperiale Universale, au început să trăiască un simțământ de înstrăinare din ce în ce mai sporit unii față de alții, ca direcții divergente în hristologie, în eclesiologie, în pnevmatologie, direcții evidențiate foarte clar în contextul superiorității culturale și intelectuale fără egal a Constantinopolului.

Astfel, circumstanțele istorice au plasat Bizanțul într-o poziție exclusivă, proeminentă și întru câtva autosuficientă, din care avea să se dezvolte o tradiție teologică deopotrivă sintetică și creatoare.

Timp de mai multe secole, Bizanțul avea să fie vital ocupat cu refacerea, din bucăți, a unei lumi creștine aflate în destrămare: menținându-și angajamentul său hristologic față de Sinodul de la Calcedon și față de Tomosul papei Leon. Bizanțul avea să mențină intacte punțile către Apus, în ciuda tuturor tensiunilor, și, rămânând strict loial față de hristologia alexandrină a lui Atanasie și Chiril, el de asemenea avea să încerce – din păcate fără succes – să țină toate ușile deschise față de monofiziți.

Aceste angajamente și dezbateri hristologice presupun existența unei concepții despre raportul dintre Dumnezeu și om, a unei teologii a „participării", care prin sinteza creatoare a lui Maxim Mărturisitorul avea să servească drept cadru pentru întreaga dezvoltare a gândirii creștine

---

* Îndumnezeire după har (n. tr.).

bizantine până la căderea Constantinopolului în mâna turcilor. Astfel, între epoca patristică și teologia bizantină de mai târziu există o continuitate esențială – cum încearcă să o releve studiul de față –, depănând aproape exact un mileniu de istorie creștină în Răsărit, de la Sinodul de la Calcedon și până la căderea Constantinopolului.

Această continuitate nu se exprimă, totuși, în vreun document de autoritate oficială sau în vreun model care să fi fost acceptabil în decursul acestei perioade. Ea constă mai degrabă dintr-o linie de gândire teologică amplă, dintr-o substanțială înțelegere a destinului omului în raport cu Dumnezeu și cu lumea. „Dumnezeu S-a făcut om – scrie Sfântul Atanasie – pentru ca omul să poată deveni dumnezeu." Această declarație fundamentală a teologiei alexandrine, care avea să domine întreaga discuție teologică despre „îndumnezeire", a generat multe probleme. Panteismul, fuga de istorie și spiritualismul platonizant constituie primejdii evidente, iar cu toate că teologia ortodoxă calcedoniană rămâne în general conștientă de ele, ea presupune conceptul pozitiv despre om ca ființă chemată să-și depășească în mod constant propriile sale granițe create. Firea adevărată a omului este considerată ca fiind nu „autonomă", ci sortită să participe la viața dumnezeiască făcută deja accesibilă în Hristos. În această concepție, rolul omului în lumea creată poate fi îndeplinit numai dacă el, omul, păstrează intact „chipul" lui Dumnezeu, chip ce a făcut parte integrantă din însăși omenitatea sa chiar de la început.

De la controversele hristologice ale secolului al V-lea și până la dezbaterile pe teme ca „ousia" (οὐσια) și „energeia" (ἐνεργεία) lui Dumnezeu din secolul al XIV-lea, toate crizele majore din cugetarea teologică bizantină pot fi reduse la un aspect sau altul al acestei teme creștine fundamentale. Autori atât de deosebiți între ei ca: Leontie al Ierusalimului și Grigorie Palamas, Maxim Mărturisitorul și Simeon Noul Teolog, Fotie și Nicolae Cabasilas, toți pot fi găsiți în acord fundamental. Tocmai acest consens deosebește teologia bizantină, luată în totalitate, de Apusul post-augustinian și scolastic și face posibilă încercarea pe care o întreprindem în a doua parte a studiului nostru, de a înfățișa sistematic gândirea creștină bizantină.

2. TRADIȚIA VIE

Demonstrația de față este îngreuiată totuși de însuși caracterul vieții bisericești bizantine, așa cum se reflectă ea în literatura teologică. În perioada bizantină, ca și în cea patristică, nici sinoadele și nici teologii nu arată interes deosebit față de sistemele teologice pozitive. Cu câteva excepții, ca de exemplu definiția calcedoniană, înseși declarațiile sinodale iau o formă negativă; ele condamnă contrafacerea Adevărului creștin mai degrabă decât să-i dezvolte conținutul lui pozitiv* – conținut socotit în mod firesc drept Tradiția vie și Adevărul integral rezidând dincolo și mai presus de formulele doctrinare. Aproape cea mai mare parte din literatura teologică este fie exegetică, fie polemică, iar în ambele cazuri învățătura de credință creștină este acceptată ca o realitate dată, pe care o comentăm sau o apărăm, dar pe care nu o putem formula exhaustiv. Chiar și Ioan Damaschin, câteodată numit „Aquinas al Răsăritului", pentru că a alcătuit o sistematică *Expunere a Credinței Ortodoxe (De fide orthodoxa)*, a produs doar un manual scurt, iar nu un sistem teologic; și dacă-i lipsește ceva gândirii lui, este exact acea creativitate filosofică originală pe care ar presupune-o un sistem nou.

Lipsa de preocupare pentru sistematizare însă nu înseamnă lipsă de interes față de conținutul de credință adevărat sau vreo incapacitate de a produce definiții teologice exacte. Dimpotrivă. Nici o altă civilizație**** nu a cunoscut mai multe discuții despre potrivirea și nepotrivirea cuvintelor ce reflectă adevărurile religioase. *Homoousion* ca deosebit de *homoiousion*, „din două firi" sau „în două firi"; două voințe sau o singură voință; *latreia*** icoanelor sau *proskynesis* (venerarea icoanelor); caracterul creat sau necreat al „energiilor" divine, purcederea „de la Fiul"*** sau „prin Fiul" – acestea au fost subiecte dezbătute de creștinii bizantini timp de secole. S-ar părea, apoi, că spiritul creștin grec rezida exact în a crede optimist că limbajul omenesc este fundamental potrivit pentru a exprima

---

* Afirmativ (n. tr.).

** Adorarea (n. tr.).

*** Filioque (n. tr.).

**** Decât cea bizantină (n. tr.).

adevărul religios și că mântuirea depinde de expresia exactă utilizată pentru a transmite înțelesul Evangheliei. Totuși aceiași creștini greci au mărturisit ferm incapacitatea limbajului conceptual de a exprima *întregul* adevăr, ca și neputința minții umane de a ajunge la ființa lui Dumnezeu. Prin urmare, în Bizanț a existat antinomie în însăși abordarea teologiei: Dumnezeu S-a revelat cu adevărat în Hristos Iisus, iar cunoașterea Adevărului Său este esențială pentru mântuire, dar Dumnezeu este și mai presus de intelectul omenesc, și nu poate fi exprimat deplin în cuvinte omenești.

În Bizanț, teologia n-a fost nicicând monopolul unor profesioniști sau al „Bisericii învățătoare". Pe durata întregii perioade bizantine, nici un sinod bisericesc n-a scăpat neatacat, iar încercările mai multor împărați de a pune rânduială în conștiințele supușilor lor prin decrete au fost puse sub control nu atât de mult printr-o ierarhie substanțial independentă, cât prin opoziția tacită a întregului corp al Bisericii. Această lipsă a unui criteriu definit clar și juridic al Ortodoxiei însemna că răspunderea pentru adevăr revenea tuturor. Majoritatea laicilor, desigur, îi urma pe episcopii cei mai de vază, a căror răspundere didactică n-a fost negată niciodată; sau îi urma pe conducătorii de mănăstiri, care adeseori au jucat un rol central în disputele doctrinare. Dar credincioșii de rând știau și ei cum să hotărască pentru ei înșiși, în special când episcopatul era împărțit. Este de ajuns să amintim aici mărturia lui Grigorie de Nazianz, când obiecta că negustorii discută în piață conceptul de „omoousianitate".

Cu toate acestea, intervențiile în dezbaterile teologice, care astăzi ne apar ca amestecuri de neîngăduit ale puterii lumești în incintele sacre ale Bisericii, erau socotite drept normale într-o vreme când, prin lege, se cerea ca împăratul să fie „mărit în zelul său divin și iscusit în învățătura despre Sfânta Treime"[1]. Deși nimeni nu intenționa să-i acorde împăratului privilegiul infailibilității, nimeni nu obiecta însă față de principiul exprimării de către el a părerilor teologice care, *de facto,* au dobândit o pondere mai mare și uneori hotărâtoare, deoarece erau pronunțate de *Autokrator.*

Dar cezaropapismul n-a devenit nicicând principiu acceptat în Bizanț. Nenumărați eroi ai credinței erau mereu ridicați în slăvi, tocmai pentru că ei s-au opus împăraților eretici; imne cântate în Biserică îl lăudau pe Sf. Vasile că nu s-a supus lui Valens, pe Sf. Maxim pentru martiriul său

sub Constans II și pe numeroși călugări pentru că s-au opus împăraților iconoclaști din secolul al VIII-lea. Doar aceste laude liturgice erau suficiente pentru a salvgarda principiul că împăratul avea obligația să păstreze credința creștină, nu să o definească.

În toată istoria bizantină, monahii, de fapt, au fost adevărații mărturisitori ai independenței interne a Bisericii. Că Biserica Bizantină era în primul rând monastică, se reflectă în caracterul teologiei grecești. Nu este de mirare că împărații care au năzuit să întărească iconoclasmul au trebuit să sprijine mai întâi mișcarea antimonastică din Biserică, deoarece monahismul era ostil, în chip necesar, sistemului cezaro-papist față de care unii împărați au arătat predilecție.

Numărând mii chiar în Constantinopol, în marile orașe și, practic, în orice colț al lumii bizantine, monahii se opuneau dârz compromisurilor doctrinare; ei apărau o ortodoxie riguroasă, dar uneori puteau de asemenea să-și pună zelul în serviciul monofizismului sau al origenismului. Din secolul al VI-lea înainte, candidații la episcopat se alegeau aproape exclusiv din rândurile monahilor; astfel, spiritualitatea bizantină și o bună parte din liturghia bizantină s-au conturat de către monahi. Faptul că creștinismul bizantin nu dispunea de ceea ce s-ar numi astăzi „teologia lumescului“ este rezultatul, în mare, al poziției predominante a monahismului. Totuși, această predominare a împiedicat Biserica să se identifice total cu Imperiul; Imperiu care tindea permanent să se sacralizeze și să asimileze planul dumnezeiesc al mântuirii propriilor sale interese temporale. Forța numerică, spirituală și intelectuală a monahismului bizantin a constituit factorul hotărâtor care a păstrat în Biserică dimensiunea eshatologică fundamentală a învățăturii de credință creștine.

Cea din urmă observație preliminară majoră de făcut cu privire la caracterul specific al teologiei bizantine este importanța liturghiei în concepția religioasă bizantină. În creștinismul răsăritean, liturghia euharistică, mai presus de orice, se identifică cu realitatea Bisericii înseși, deoarece ea pune în lumină atât smerenia dumnezeiască în asumarea trupului muritor, cât și prezența tainică printre oameni a împărăției eshatologice. Ea trimite la aceste realități centrale ale învățăturii de credință, nu prin concepte, ci prin simboluri și semne înțelese de întreaga adunare cultică. Centralitatea Euharistiei este, de fapt, adevărata cheie

pentru înțelegerea concepției bizantine despre Biserică, atât din punct de vedere ierarhic, cât și comunitar; Biserica este universală, dar este realizată cu adevărat numai în adunarea euharistică locală, în cadrul căreia un grup de oameni păcătoși – bărbați și femei – devine pe deplin „poporul lui Dumnezeu". Această concepție despre Biserică bazată pe Euharistie i-a condus pe bizantini la împodobirea și la înfrumusețarea Tainei cu un ceremonial dezvoltat și uneori copleșitor, precum și cu o extrem de bogată imnografie pentru perioadele: cotidiană, săptămânală, pascală și anuală. Pe lângă eclesiologia sacramentală cuprinsă în Euharistia însăși, aceste perioade imnografice constituie o sursă reală de teologie. Timp de sute de ani, bizantinii nu numai că au ascultat lecții teologice și că au scris și au citit tratate teologice, ci ei au și cântat și au contemplat zilnic taina creștină în o Liturghie a cărei bogăție de expresie nu poate fi găsită altundeva în lumea creștină. Chiar și după căderea Bizanțului, când creștinii răsăriteni au fost lipsiți de școli, de cărți și de conducere intelectuală, Liturghia a rămas principalul profesor și ghid al Ortodoxiei. Tradusă în diversele limbi naționale din lumea bizantină – în slavonă, în georgiană, în arabă, precum și în multe altele –, Liturghia a constituit, de asemenea, expresia puternică a unității de credință și de viață sacramentală.

3. SCRIPTURĂ, EXEGEZĂ, CRITERII

Răsăritului creștin i-a luat timp mai mult decât Apusului pentru a se decide asupra unui canon al Scripturii acceptat. Principalele ezitări priveau cărțile Vechiului Testament ce nu se cuprind în canonul ebraic (în canonul „mai scurt") și Apocalipsa din Noul Testament. Autoritățile sinodale și patristice din secolul al IV-lea din Răsărit se deosebesc în atitudine privitor la valoarea exactă a *Înțelepciunii*, a *Eclesiasticului**, a *Esterei*, a *Iuditei* și a lui *Tobie*. Sf. Atanasie, în vestita sa *Scrisoare Pascală nr. 39***, le exclude din Scriptura propriu-zisă, dar le consideră folositoare

* Sirah (n. tr.).

** Epistola festivă (n. tr.).

pentru catehumeni, părere pe care o împărtăşeşte cu Sf. Chiril al Ierusalimului. Canonul 60 al Sinodului local de la Laodiceea – autentic sau nu – reflectă, şi el, tradiţia unui canon „mai scurt". Dar Sinodul quini-sext (692) confirmă autoritatea canonului apostolic 85, care admite unele cărţi ale canonului „mai lung", incluzând chiar *III Macabei*, dar omite *Înţelepciunea*, *Tobie* şi *Iudit*. Sf. Ioan Damaschin († circa 753) consideră totuşi *Înţelepciunea* şi *Eclesiasticul** ca „admirabile", însă nu reuşeşte să le includă în canon[2]. Prin urmare, în ciuda faptului că tradiţia patristică şi bisericească bizantină foloseşte aproape exclusiv Septuaginta ca text biblic normativ şi că părţi din canonul „mai lung" – îndeosebi *Înţelepciunea* – se utilizează des în cult, teologii bizantini rămân credincioşi criteriului „ebraic" pentru literatura Vechiului Testament, criteriu care exclude textele compuse iniţial în limba greacă. Teologia ortodoxă modernă este în concordanţă cu această polaritate neclarificată când face deosebire între literatura „canonică" şi „deutero-canonică" a Vechiului Testament, atribuind primul termen numai cărţilor din canonul „mai scurt".

Printre scrierile Noului Testament, cartea Apocalipsei s-a acceptat în canon cu destulă rezervă. Ea este omisă din canon în lista Sinodului local de la Laodiceea (can. 60), în canonul 85 apostolic, şi de către Sf. Chiril al Ierusalimului[3]. Comentatorii Şcolii** din Antiohia o ignoră, de asemenea, reflectând concepţia dominantă din Biserica Siriei. În ritul liturgic bizantin, dependent de Siria şi Palestina, Apocalipsa este singura carte din Noul Testament nefolosită vreodată pentru lecturile liturgice. Atitudinea Şcolii din Alexandria însă, exprimată îndeosebi de Sf. Atanasie şi urmată în secolul al VIII-lea de Sf. Ioan Damaschin, a fost aprobată în cele din urmă de Biserica Bizantină. După secolul al VI-lea, nimeni nu şi-a mai arătat îndoiala cu privire la canonicitatea Apocalipsei.

Forma scrisă a mesajului apostolic s-a înţeles întotdeauna de către bizantini în cadrul „tradiţiei apostolice" – în continuitatea mai largă, vie şi neîntreruptă a Bisericii apostolice. Celebra frază a Sf. Vasile al Cezareei († 379) despre Scriptură şi Tradiţie poate fi considerată că

---

* Sirah (n. tr.).

** Catehetice (n. tr.).

reflectă consensul teologilor bizantini ulteriori: „Nu ne mulțumim cu ceea ce s-a relatat în *Faptele Apostolilor*, și în *Epistole* (termenul ὁ ἀπόστολος, tradus aici ca „Faptele și Epistolele“, desemnează cartea liturgică ce conține toate scrierile Noului Testament, în afară de cele patru Evanghelii și Apocalipsa), și în *Evanghelii*. Dar atât înainte, cât și după citirea lor, adăugăm și alte învățături, primite din învățătura orală și având multă pondere în taina (credinței)“[4]. Acele „alte învățături“ pe care le menționează aici Sf. Vasile sunt, esențial, tradiții liturgice și sacramentale care, împreună cu mult mai conceptualul consens aflat în continuarea teologiei patristice grecești, au servit întotdeauna în Bizanț drept cadru viu pentru înțelegerea Sfintei Scripturi.

Atât în modelele exegetice, cât și în propria lor teorie a cunoașterii, bizantinii au acceptat criteriul patristic statornicit în secolele al IV-lea și al V-lea. Armonizând ideile fundamentale ale Părinților capadocieni despre Sfânta Treime cu gândirea hristologică din secolele V, VI și VII, Sf. Ioan Damaschin a putut să-și compună *De fide orthodoxa* (Dogmatica) lucrare ce avea să servească drept manual teologic în perioada următoare. Alți autori, mai puțin inspirați, au compus chiar mai simple florilegii de citate patristice sau „panoplii“ respingând toate ereziile. O mare parte din literatura teologică bizantină este de natură strict antologică. Totuși, o literatură teologică vie s-a dezvoltat, de asemenea, îndeosebi în cercurile monastice.

În orice încercare de a trece în revistă marile teme doctrinare ale teologiei bizantine este inevitabilă referirea constantă la Părinții din perioada clasică, deoarece ei au servit drept autorități tradiționale majore pentru bizantini. Totuși, recunoscând că în Biserică fiecare creștin, și sfântul îndeosebi, posedă privilegiul și posibilitatea de a vedea și de a experimenta adevărul, aceiași bizantini au presupus un concept de Revelație substanțial deosebit de acela din Apus. Deoarece conceptul de *theologia* („teologie“) din Bizanț – ca la Părinții capadocieni – era inseparabil de acela de *theoria* („contemplație“), teologia nu putea fi – așa cum a fost în Apus – o deducție rațională din premisele „revelate“, adică din Sfânta Scriptură sau din declarațiile unui magisteriu eclesiastic. Mai degrabă, acel concept constituia o viziune trăită de sfinți, a cărei autenticitate, desigur, trebuia să fie verificată cu mărturia Sfintei Scripturi și a Tradiției. Nu că s-a eliminat complet un proces deductiv din gândirea teologică,

dar acesta a reprezentat pentru bizantini nivelul cel mai de jos şi cel mai puţin credibil al teologiei. Adevăratul teolog era acela care a văzut şi a experiat (trăit) conţinutul propriei teologii; iar această experiere s-a considerat că aparţine nu doar intelectului (deşi intelectul nu se excludea de la perceperea acestui conţinut), ci „ochilor Duhului", care situează întregul om – intelect, emoţii şi chiar simţuri – în contact cu existenţa dumnezeiască. Acesta a fost conţinutul iniţial al disputei dintre Sf. Grigorie Palamas şi Varlaam de Calabria, care a iniţiat controversele teologice din secolul al XIV-lea (1337-1340).

Prin urmare, Descoperirea dumnezeiască nu s-a limitat nici la documentele scrise ale Sfintei Scripturi, nici la definiţiile sinodale, ci era direct accesibilă, ca adevăr viu, experierii umane a prezenţei lui Dumnezeu în Biserica Sa. Această posibilitate, de contact nemijlocit cu Dumnezeu, a fost considerată de unii istorici ai gândirii creştine răsăritene ca o formă de *messalianism*, termen care, din secolul al IV-lea, a desemnat o sectă anti-ierarhică şi anti-sacramentală monastică, repetat condamnată de sinoade. Dar curentul principal al gnoseologiei creştine răsăritene, care într-adevăr afirmă posibilitatea experierii directe a lui Dumnezeu, se fundamentează tocmai pe o eclesiologie sacramentală şi, prin urmare, structurată ierarhic, fapt care conferă o bază hristologică şi pnevmatologică experierii personale şi presupune că teologia creştină trebuie să fie mereu în concordanţă cu mărturia apostolică şi patristică.

Caracterul trăit al revelaţiei are o înrâurire directă asupra noţiunii de „dezvoltare": teologii bizantini au luat în general drept bun faptul că noi descoperiri nu mai puteau fi adăugate niciodată la unica mărturie a Apostolilor. Tocmai fiindcă înţelegerea de către ei a Adevărului nu era de natură conceptuală, teologii nu puteau admite nici că Adevărul s-a exprimat prin scrierile Noului Testament într-o manieră verbală şi conceptuală exhaustivă, nici că trăirea Părinţilor şi a Sfinţilor putea îmbogăţi *conţinutul* credinţei apostolice. Nimic nou nu se putea învăţa despre Hristos şi despre mântuire dincolo de ceea ce Apostolii „au auzit, au văzut cu ochii lor, au privit şi au atins cu mâinile lor, despre Cuvântul vieţii" (I Ioan 1, 1). Trăirea acestor sfinţi avea să fie fundamental identică cu aceea a Apostolilor: noţiuni ca „dezvoltare" sau „creştere" puteau fi atribuite doar aproprierii omeneşti a Adevărului dumnezeiesc, dar nu

Adevărului însuşi, şi, desigur, elaborării conceptuale a învăţăturii Bisericii sau combaterii ereziilor.

Prin urmare, în Iisus Hristos, plinătatea Adevărului s-a revelat o dată pentru totdeauna. Despre această revelaţie dă mărturie mesajul apostolic, prin cuvânt scris sau prin tradiţie orală. Dar, în virtutea libertăţii date lor de Dumnezeu, oamenii pot să experieze revelaţia în trepte şi în forme diferite. Lumea căreia i se anunţă această mărturie iscă mereu noi confruntări şi noi probleme. Însăşi complexitatea fiinţei umane, refuzul spiritului creştin bizantin de a reduce teologia la o singură formă de apropriere umană – cea intelectuală, caracterul mesajului Noului Testament, preocupat nu de adevăruri abstracte, ci de o Persoană, absenţa din Biserica Bizantină a unui criteriu permanent şi infailibil al adevărului; toate aceste elemente au contribuit, în Bizanţ, la o înţelegere a creştinismului ca trăire vie, pentru a cărei integritate şi autenticitate este răspunzătoare, cu siguranţă, structura sacramentală a Bisericii, dar al cărei conţinut viu este purtat, din generaţie în generaţie, de întreaga comunitate a Bisericii.

Aceleaşi elemente au făcut ca evoluţia teologiei din Biserica Bizantină să fie doar un proces organic şi lent, cerând o aprobare tacită a întregului corp de ierarhie şi credincioşi. Nici un fel de schimbări importante ale teologiei sau ale atitudinii bisericeşti nu s-a putut impune vreodată doar de autoritatea bisericească; iar când se întreprindeau astfel de încercări, acestea sfârşeau fie în insucces, fie în opoziţie îndelungată sau chiar în schismă.

Astfel, natura experiabilă a teologiei a generat un conservatorism teologic (nu subiectivism, cum s-ar aştepta unii, dacă se confundă experierea cu mistica individualistă), deoarece trăirea (experierea) sfinţilor – şi toţi creştinii sunt chemaţi să fie sfinţi – s-a înţeles întotdeauna ca obligatoriu identică cu aceea a Apostolilor şi a Părinţilor. De fapt, unitatea Bisericii în timp şi în spaţiu s-a conceput ca unitate de trăire vie în Hristos Cel Unul, pentru Care au dat mărturie Apostolii în trecut şi pe Care toate generaţiile Îl vor contempla iarăşi când va veni cu putere în ziua cea din urmă.

Dar dacă nu există nici o dezvoltare în *conţinutul* dogmatic – adică în persoana lui Hristos, Cel totdeauna identic cu Sine –, ci doar în

formulările și în legătura acestui conținut cu lumea în schimbare, ce importanță aveau definițiile doctrinare și declarațiile sinodale pentru bizantini? Însuși textul lor ne dă răspunsul: toate sinoadele ecumenice, începând cu Efesul (431) – primul de la care ni s-au păstrat procesele-verbale – accentuează explicit că definițiile doctrinare nu sunt scopuri în sine și că Părinții sinodali – cu reținere – trec la definirea chestiunilor de doctrină numai pentru a exclude interpretările greșite propuse de eretici. Cea mai vestită dintre definițiile sinodale, cea a Sinodului de la Calcedon, este și cea mai explicită în această privință. Hotărârea sinodală începe cu o reafirmare solemnă a crezurilor Nicean și Niceo-constantinopolitan și apoi declară cu privire la cel din urmă:

„Această înțeleaptă și mântuitoare formulă a harului dumnezeiesc a *fost îndeajuns pentru cunoașterea și confirmarea desăvârșită a religiei;* fiindcă ea învață doctrina desăvârșită privitoare la Tatăl, Fiul și Sfântul Duh și dezvăluie întruparea Domnului celor care o primesc cu credință. Dar *întrucât persoane care încearcă să nimicească predicarea adevărului* prin propriile erezii au dat naștere la bâlbâieli deșarte... acest sfânt, mare și ecumenic Sinod, dorind să înlăture orice mașinație împotriva Adevărului *și învățând ceea ce este neschimbat de la început,* a hotărât chiar de la întrunire că învățătura de credință a celor 318 Părinți (de la Niceea) se va păzi nestricată.“[5]

Această definiție privitoare la cele două firi ale lui Hristos, care urmează după acel preambul, se consideră, astfel, doar ca un mijloc de a proteja ceea ce s-a spus deja la Niceea. De fapt, ea începe iarăși cu o formulă normativă: „Urmând Sfinților Părinți...“ Formule identice sunt folosite de toate sinoadele bizantine din perioada ce a urmat.

Adevărata implicație importantă a acestei atitudini privește însăși noțiunea de Adevăr, gândită de bizantini nu ca un concept ce poate fi exprimat adecvat prin cuvinte sau elaborat rațional, ci ca Dumnezeu însuși – prezent în chip personal și întâlnit în Biserică în însăși identitatea Sa personală. Nici Sfânta Scriptură, nici definițiile sinodale, nici teologia nu-L pot exprima deplin; fiecare dintre acestea poate doar să trimită către unele aspecte ale existenței Sale sau să înlăture interpretările eronate privind ființa sau lucrările Sale. Oricum, nici un limbaj omenesc nu este pe *deplin* potrivit cu Adevărul însuși, nici nu-L poate

descrie total. Ca urmare, Sfânta Scriptură și magisteriul Bisericii nu se pot considera drept singurele „izvoare“ de teologie. Teologia ortodoxă nu poate să nu-și verifice concordanța sa cu acestea, desigur, dar adevăratul teolog este liber să exprime propria sa întâlnire directă cu Adevărul. Acesta este mesajul autentic întreținut în cel mai explicit mod de tradiția „mistică“ bizantină a lui Maxim Mărturisitorul, Simeon Noul Teolog și Grigorie Palamas.

4. TEOLOGIA AFIRMATIVĂ ȘI NEGATIVĂ

Întreaga teologie bizantină – și îndeosebi caracterul ei „experial“ – ar fi înțeleasă total greșit dacă am uita de celălalt pol de referință al ei: teologia apofatică sau negativă.

De obicei asociată cu numele misteriosului autor din secolul al VI-lea al operelor *areopagitice (Areopagitica)*, forma de apofatism ce va domina gândirea bizantină este, de fapt, deja deplin dezvoltată în secolul al IV-lea, în scrierile Părinților capadocieni îndreptate împotriva lui Eunomiu. Respingând concepția eunomiană că mintea omenească poate să ajungă la însăși ființa lui Dumnezeu, ei afirmă transcendența absolută a lui Dumnezeu și exclude orice posibilitate de a-L identifica cu vreun concept uman. Exprimând ce *nu este* Dumnezeu, teologul într-adevăr afirmă Adevărul, căci nici un cuvânt și nici un cuget omenesc nu ar fi în stare să priceapă *ce este* Dumnezeu. Urcușul sufletului omenesc spre Dumnezeu este descris astfel de Sf. Grigorie de Nyssa, ca un proces de eliminare care, totuși, nu ajunge niciodată la un capăt definit:

„(Sufletul) se ridică din nou și în duhul trece prin lumea înțelegătoare și supracosmică...; el străbate adunarea ființelor cerești, căutând să vadă dacă Iubitul său este printre acestea. În căutarea sa, el (sufletul) traversează întreaga lume îngerească, iar când nu-L află pe Cel Unul, îl caută printre fericiții pe care îi întâlnește și zice către sine: «Poate vreunul dintre aceștia cel puțin să-L înțeleagă pe Cel pe care Îl iubesc?» Dar ei tac la această întrebare și prin tăcerea lor îl fac să-și dea seama că Cel pe care Îl caută este inaccesibil chiar lor. Apoi, după ce prin lucrarea Duhului a trecut prin întreaga cetate supracosmică, după ce n-a reușit

să-L recunoască pe Doritul său printre ființele înțelegătoare și netrupești și părăsind tot ceea ce găsește, el (sufletul) Îl recunoaște pe Cel pe care Îl caută, ca pe Singurul pe care nu-L înțelege."[6]

Acest proces de eliminare, prin urmare, este o etapă necesară din cunoașterea lui Dumnezeu. Este un proces intelectual, dar este și o purificare spirituală (*katharsis*) care leapădă toate formele de identificare a lui Dumnezeu cu ceea ce nu este Dumnezeu – adică toată idolatria. Dar paradoxul constă în aceea că, în sine, acest proces nu permite omului să-L cunoască pe Dumnezeu decât ca *Incognoscibilul, Necuprinsul,* chiar dacă experiența acestei transcendențe este ea însăși o experiență creștină pozitivă. Asupra acestui punct, tradiția patristică ortodoxă se deosebește clar de tradiția gnostică și de cea neoplatonică, reprezentate în creștinism de Clement din Alexandria și de Origen. Gândirea neoplatonică afirmase deja inaccesibilitatea lui Dumnezeu pentru mintea omenească, dar concepuse această inaccesibilitate ca rezultatul caracterului căzut al sufletului și, îndeosebi, al unirii lui cu trupul material. Când mintea se întoarce la propria stare originară și naturală – unde dorește Dumnezeu ca ea să fie –, într-adevăr mintea este unită, după Origen, cu însăși *ousia* dumnezeiască: urcușul său atinge un capăt sigur în desăvârșire, cunoaștere și fericire. Dar la acest punct Dumnezeul lui Origen încetează de a mai fi Celălaltul absolut, Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac și al lui Iacov, și devine zeul filosofilor. Iar din această cauză Grigorie de Nyssa, care de altfel gustase atât de mult din farmecul origenismului, afirmă că Dumnezeu este inaccesibil chiar ființelor cerești.

Părinții greci afirmă, în teologia lor apofatică, nu numai că Dumnezeu este mai presus de grăirea și de rațiunea omenească, din pricina inadecvării omului căzut, ci și că El[*] este inaccesibil *în Sine.* Cunoașterea omenească privește doar „ființele", adică nivelul existenței create. La acest nivel, prin urmare, se poate spune că „Dumnezeu nu există". După Pseudo-Dionisie, Dumnezeu este „ne-ființă" (μὴ ὢν) Aceasta este celebra temă a capitolului V din *Teologia mistică*[7] a lui Dionisie. Conceptele de „monadă" plotiniene aplicate mai înainte de Origen lui Dumnezeu[8] sunt

---

[*] Dumnezeu (n. tr.).

foarte nesemnificative pentru Pseudo-Dionisie în raport cu o descriere a existenței lui Dumnezeu. El scrie: „Dumnezeu nu este nici Cel Unul, nici Unitatea“[9].

Teologii bizantini erau deplin conștienți de faptul că teologia „negativă“ a fost cunoscută gândirii neoplatonice ca metodă intelectuală de abordare a tainei lui Dumnezeu și că ea nu presupune în chip necesar că Dumnezeu este absolut incognoscibil în Sine. Varlaam de Calabria a clarificat acest punct de vedere scriind:

„De vrei să știi dacă grecii au înțeles că Binele supraființial și anonim transcende înțelegerea, știința și orice altă realizare, citește lucrările pitagoreilor – Pantaenetos, Brotinos, Philolaos, Charmidas și Philoxenos – care sunt dedicate acestui subiect; acolo vei găsi expresii identice cu cele pe care le întrebuințează marele Dionisie în a sa *Teologie mistică*... Și Platon a înțeles transcendența dumnezeiască.“[10]

Iar Grigorie Palamas, de fapt, este de acord cu Varlaam când recunoaște că monoteismul și conceptul de Dumnezeu ca Absolut filosofic au fost acceptate de păgâni și că „teologia apofatică derivă în chip necesar din aceasta“[11]. Dar „apofatismul“ formal, intelectual al filosofilor greci se deosebește de noțiunea biblică de transcendență, deoarece transcendența duce la o întâlnire pozitivă cu Necunoscutul, ca Dumnezeul cel viu, la o „contemplare mai mare decât cunoașterea“[12]. Teologia creștină se întemeiază pe această noțiune. În spatele înțelegerii patristice grecești a credinței și a teologiei creștine se află posibilitatea de a-L experia pe Dumnezeu prin alte mijloace decât cunoașterea intelectuală, emoție sau simțuri. Aceasta înseamnă, simplu, o deschidere a lui Dumnezeu, existența Sa în afara propriei Sale naturi, a propriilor Sale lucrări sau „energii“ prin care El Se descoperă de bunăvoie omului, precum și o însușire specifică omului, care îi permite să ajungă în afara nivelului creatural. Convergența dintre dragostea și „energia“ lui Dumnezeu și capacitatea omului de a se transcende pe sine face posibilă o întâlnire, o „contemplare superioară cunoașterii“, pe care Părinții o numesc „ochii credinței“, „Duhul“, sau, în fine, „îndumnezeirea“.

Pentru aceea, teologia poate și trebuie să se fundamenteze pe Scriptură, pe hotărârile doctrinare ale magisteriului Bisericii sau pe mărturia sfinților. Dar pentru a fi o teologie adevărată, ea trebuie să fie în stare

să ajungă dincolo de litera Scripturii, dincolo de formulele utilizate în definiții, dincolo de limbajul întrebuințat de sfinți pentru a-și comunica trăirile lor. Căci numai atunci va fi ea capabilă să discearnă unitatea Revelației, o unitate care nu este doar o coerență și substanțialitate intelectuală, ci o realitate vie, trăită în continuitatea Bisericii celei una prin secole: Duhul Sfânt este singurul garant și păzitor al acestei continuități; n-ar fi suficient nici un criteriu extern solicitat pentru percepția sau înțelegerea creată a omului.

Astfel, Bizanțul n-a cunoscut niciodată vreun conflict, nici chiar o polarizare între teologie și ceea ce Apusul numește „misticism"; adevărat, întreaga teologie creștină răsăriteană a fost numită adeseori „mistică". Termenul este într-adevăr corect, cu condiția ca să ne amintim că în Bizanț cunoașterea „mistică" nu presupune individualism emotiv, ci dimpotrivă: o continuă comuniune cu Duhul Sfânt, Care sălășluiește în întreaga Biserică. Aceasta implică, de asemenea, o constantă recunoaștere a improprietăților intelectului uman și ale limbajului omenesc în a exprima plinătatea adevărului, ca și permanenta punere în echilibru a afirmațiilor teologice pozitive cu privire la Dumnezeu, cu corectivul teologiei apofatice. În cele din urmă, ea presupune un raport „Eu-Tu" cu Dumnezeu – adică nu doar cunoaștere, ci dragoste.

Comentând asupra textului de la Ecclesiast 3, 7 – „vreme este să taci și vreme este să grăiești" –, Sf. Grigorie de Nyssa sugerează teologului că: „Vorbind despre Dumnezeu, când ajungi la ființa (ousia) lui Dumnezeu, atunci *este vremea să taci*. Însă când este vorba de lucrarea Lui, de o cunoaștere a ceea ce poate coborî chiar până la noi, atunci este *vremea să vorbești* despre atotputernicia Lui grăind despre lucrările Lui și explicând faptele Sale, și să folosești cuvinte până aici. Însă în chestiuni ce trec de această limită, creatura trebuie să nu-și depășească limitele naturii sale, ci să se mulțumească a se cunoaște pe sine. Căci, într-adevăr, după părerea mea, dacă creatura nu ajunge niciodată să se cunoască pe sine, nu va înțelege nicicând ființa *(ousia)* sufletului sau natura trupului, cauza existenței...; dacă creatura nu se cunoaște pe sine, cum va putea explica ea vreodată lucrurile ce sunt dincolo de ea? Despre astfel de lucruri *este vreme să taci;* aici tăcerea este cu siguranță mai bună. Există totuși *vreme*

să vorbim despre acele lucruri prin care noi putem, în viața noastră, să înaintăm în virtute“[13].

Caracterul și metoda teologiei bizantine sunt determinate, prin urmare, de problema raportului dintre Dumnezeu și lume, dintre Creator și creație și incumbă o antropologie ce-și află cheia supremă în hristologie. Această succesiune inevitabilă va hotărî și temele capitolelor ce urmează.

NOTE

1. *Epanagogé tou nomou,* Cap. III, 8, ed. C.E. Zachariae von Lingenthal, la J. Zepos, P. Zepos, *Jus Graecoromanum,* 2 (Atena, 1931), p. 242.

2. Sf. Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa,* IV, 17 (Migne), P.G. 94:1180 B-C.

3. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Hom. cat.,* 4, 36 (Migne) P.G. 33:500 B-C.

4. Sf. Vasile al Cezareei, *Despre Sfântul Duh,* 27; ed. B. Pruche, *Sources Chrétiennes* 17 (Paris, 1945), p. 234.

5. Chalcedon, *Definitio fidei, Conciliorum oecumenicorum decreta* (Bologne: Istituto per le Scienze Religiose, 1973), p. 84.

6. Sf. Grigorie de Nyssa, *In Cant. or. VI;* ed. W. Jaeger (Leiden: Brill, 1960) 6: 182; (Migne), P.G. 44:893 B.

7. (Migne) P.G. 3:1045 D-1048 B.

8. Origen, *De princ.,* I, 1. 6, Ed. B. Koetschau, GCS, 22.

9. Pseudo-Dionysius, *Theologia mystica* (Migne), P.G. 3:1048 A.

10. Varlaam de Calabria, *A doua scrisoare către Palamas,* ed. G. Schiro, *Barlaam Calabro: Epistole* (Palermo, 1954), p. 298-299.

11. Sf. Grigorie Palamas, *Triade,* II, 3, 67; ed. J. Meyendorff (Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1959), p. 527.

12. *Ibid.* 53, p. 493.

13. Sf. Grigorie de Nyssa, *Comentariu la Eclesiast,* Cuvântarea a VII-a, (Migne) P.G. 44: 732 D, ed. W. Jaeger (Leiden: Brill, 1962), 5: 415-416; trad. engl. H. Musurillo în *From Glory to Glory: Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings* (New York: Scribner, 1961), p. 129.

I

TENDINȚE ISTORICE

I

TEOLOGIA BIZANTINĂ DUPĂ CALCEDON

Constantinopolul, marea forjă culturală, „Noua Romă“ și capitala Imperiului, nu a produs nici un teolog realmente de vază în secolele al V-lea și al VI-lea; dar orașul a fost martorul marilor dezbateri teologice ale timpului, deoarece concluzia lor depindea adeseori de sancționarea imperială. Episcopi, călugări, exegeți și filosofi sosiți în capitală în căutare de favoare și de sprijin au creat în jurul scaunului episcopal din cetatea imperială – de unde se selectau de obicei sfetnicii teologi ai stăpânirii – o convergență de idei și o predispoziție către soluții sincretice, de împăciuire. Episcopii Constantinopolului și subalternii lor însă încă erau capabili să apere convingerile teologice explicite, chiar împotriva voinței imperiale, cum dă mărturie solitara poziție pro-calcedoniană luată de patriarhi: Eufimios (489-495) și Macedonios II (495-511), sub domnia împăratului monofizit Anastasios. Astfel, contrastând cu curentele mai timpurii din gândirea creștină cu centrul îndeosebi în Egipt și în Siria, ia naștere o teologie ce poate fi numită specific „bizantină“, în timpul perioadei post-calcedoniene. Ea avea să

primească aprobare oficială sub Iustinian (527-565) şi expresie în sinteza echilibrată a lui Maxim Mărturisitorul († 662).

S-ar părea că nici o personalitate individuală n-ar fi jucat vreun rol hotărâtor în formarea acestei teologii şi ne vedem siliţi să localizăm orice şcoală sau centru intelectual în capitală unde gândirea teologică era elaborată în mod creator. Deşi pare rezonabil să presupunem că o şcoală teologică pentru pregătirea personalului bisericesc superior era legată de Patriarhie, sursele privind caracterul sau nivelul predării de acolo lipsesc cu desăvârşire. Un centru de învăţătură teologică este atestat la celebra mănăstire a *Achimiţilor (Akoimetai*, adică „Neadormiţii"), iar altele existau, cu siguranţă, în alte părţi; se ştie însă prea puţin despre ele. Teologi activi din secolul al V-lea şi al VI-lea şi-au dobândit adesea pregătirea în părţi îndepărtate ale Imperiului, ca Siria şi Palestina. Lavra Sf. Sava de lângă Ierusalim – de exemplu – era scena unor discuţii violente între facţiuni origeniste adverse.

Universitatea laică imperială din Constantinopol, întemeiată de Constantin cel Mare şi reorganizată prin decretul lui Teodosie II (408-450), nu includea teologia între disciplinele sale; totuşi ea a servit cu siguranţă ca instrument pentru perpetuarea ideilor filosofice greceşti antice. Universitatea a rămas bilingvă (greacă şi latină) până în secolul al VII-lea şi, înainte de domnia lui Iustinian, includea păgâni printre profesorii ei. Dar măsurile drastice întreprinse de Iustinian, prin excluderea din breasla profesoratului atât a păgânilor, cât şi a creştinilor neortodocşi şi prin închiderea Universităţii păgâne din Atena, trebuie să fi subliniat că rolul studiilor profane în Bizanţul creştin era pur auxiliar. Chiar dacă un cerc restrâns de intelectuali a continuat tradiţiile filosofice ale grecilor antici, atitudinea oficială atât a Bisericii, cât şi a Statului considera acum filosofia cel mult ca un instrument pentru exprimarea Revelaţiei, dar niciodată nu a acceptat că filosofia ar avea dreptul să contureze însuşi conţinutul ideilor teologice. În practică, se putea uşor admite ca logica aristotelică să fie predată în şcoli, dar se manifesta o mare neîncredere în platonism din cauza implicaţiilor sale metafizice. Totuşi platonismul avea să

supraviețuiască, în special prin literatura patristică și îndeosebi prin tradiția origenistă; dar el nu avea să fie recunoscut niciodată oficial ca expresie validă a ideilor religioase.

Conservatoare în formă și în tendință, teologia bizantină din epoca lui Iustinian apela continuu la tradiție ca la sursa ei principală. Disputele hristologice din această perioadă, în special, constau în primul rând dintr-o bătălie între exegeții Sfintei Scripturi, în jurul termenilor filosofici adoptați de teologia creștină din secolele al IV-lea și al V-lea și în jurul textelor patristice care foloseau acești termeni. Imnologia liturgică ce începuse să înflorească în această vreme a încorporat rezultatele controverselor și adeseori a devenit o formă de mărturisire de credință. Diversele elemente ale tradiționalismului teologic bizantin, dominant în secolele al V-lea și al VI-lea, au constituit baza pentru creativitate continuă în perioadele ulterioare și cer o atenție cu totul deosebită.

1. TRADIȚIILE EXEGETICE

„Cei ce sunt întâistătători ai Bisericilor... trebuie să învețe tot clerul și poporul..., adunând din Scriptura dumnezeiască gândirea și judecățile privind adevărul, dar să nu treacă peste limitele stabilite acum, nici să se depărteze de predaniile de-Dumnezeu-temătorilor Părinți.

Dar dacă ar apărea vreo nelămurire privitor la Scriptură, ea nu trebuie interpretată altfel decât cum au expus-o în scrierile lor luminătorii și învățătorii Bisericii; ei (episcopii) să se distingă prin cunoașterea scrierilor patristice, mai degrabă decât să alcătuiască tratate din capul lor."

Acest text al canonului 19 al Sinodului Trulan (692) reflectă caracterul tradiționalist și conservator al atitudinii față de teologie și îndeosebi față de exegeză și explică prezența, în toate bibliotecile monahale și particulare din Bizanț, a nenumărate exemplare de *catenae* patristice, „lanțuri" de interpretări autoritative

ale anumitor texte biblice, exprimând sau pretinzând că exprimă continuitatea tradiției exegetice.

Chiar dacă acel *consensus patrum* realizat prin această metodă era în anumite privințe parțial și artificial, învățătura normativă bisericească s-a bazat pe el, îndeosebi când acest consens s-a consfințit prin uzul liturgic și imnografic. Biblia s-a înțeles întotdeauna nu doar ca un izvor de afirmații doctrinare revelate sau ca o descriere de fapte istorice, ci ca o mărturie față de un adevăr viu, devenit prezent în mod dinamic în comunitatea sacramentală a Bisericii Noului Testament. Cinstirea Fecioarei, a Maicii lui Dumnezeu, de exemplu, a fost pusă în relație, o dată pentru totdeauna, cu interpretarea tipologică a cultului vechi-testamentar de la Templu. Cea Care a purtat pe Dumnezeu în pântecele ei a fost adevăratul „templu", adevăratul „tabernacol", „sfeșnicul" și „lăcașul" ultim al lui Dumnezeu. Astfel, bizantinul care, în ajunul unei sărbători în cinstea Maicii Domnului, asculta în biserică lecturi *(paremii)* din cartea Proverbelor despre faptul că „înțelepciunea și-a zidit sieși casă" (Prov. 9, 1 ș.u.), în mod firesc și aproape exclusiv, gândea la „Cuvântul făcut trup", adică, găsindu-Și lăcașul Său în Fecioara Maria. Identificarea înțelepciunii Vechiului Testament cu Logosul ioaneic s-a socotit ceva firesc de pe vremea lui Origen și nimeni nu s-ar fi gândit să o conteste. Încă din secolul al IV-lea, când o bună parte din disputa ariană s-a concentrat în jurul textului bine cunoscut: „Domnul m-a creat la începutul lucrărilor Sale" (Prov. 8, 22), textul s-a interpretat foarte firesc de către arieni în sprijinul poziției lor. Atanasie și alți membri ai partidei niceene au refuzat să atace identificarea Logosului cu Înțelepciunea, preferând să caute temeiuri în alte texte ce sprijineau caracterul necreat al Înțelepciunii-Logos. Nimeni n-a pus sub semnul întrebării consensul exegetic statornicit privind identificarea amintită.

În mare parte, metoda exegetică bizantină acceptată își avea originea în tradiția alexandrină și în alegorismul ei. Sfântul Apostol Pavel, descriind relatarea despre cei doi fii ai lui Avraam ca o alegorie a celor două Testamente (Gal. 4, 23), a sancționat din punct

de vedere creştin o metodă neliterală de interpretare a Sfintei Scripturi, cunoscută sub denumirea de *midraş*, metodă ivită anterior printre rabinii palestinieni din timpuri precreştine. Astfel, împingând metoda alegorică de interpretare a Sfintei Scripturi până la extrem, mediul elenistic alexandrin, comun lui Filo, lui Clement şi lui Origen, putea să se raporteze la ilustrul precedent al Sfântului Apostol Pavel. În primul rând, alegoria concorda cu preocuparea elenă şi în special platonică, vizând lucrurile eterne ca opuse faptelor istorice. Principala dificultate a intelectualului grec în a accepta creştinismul consta adeseori în lipsa unei speculaţii directe asupra *Neschimbabilului*, deoarece pregătirea sa filosofică îl condusese la asocierea schimbabilităţii cu irealitatea. Metoda alegorică însă permitea posibilitatea interpretării a tot ceea ce erau fapte concrete, schimbătoare, ca simboluri ale realităţilor neschimbătoare. Istoria însăşi îşi pierdea astfel centralismul său şi, în ultimă instanţă, era negată pur şi simplu.

Dar concordanţa cu elenismul nu a fost singurul element ce a contribuit la răspândirea largă a uzului alegoriei în exegeză. Metoda oferea o armă uşoară împotriva gnosticismului, principala ameninţare la adresa creştinismului din secolul al II-lea. Sistemele gnostice majore – îndeosebi cele ale lui Valentin şi Marcion – opuneau Demiurgul, pe Iahve al iudaismului, adevăratului Dumnezeu manifestat în Noul Testament. Apologeţii creştini întrebuinţau alegoria pentru a „răscumpăra" Vechiul Testament şi contracarau dualismul gnostic cu ideea că Vechiul şi Noul Testament au unul şi acelaşi sens „spiritual" şi reflectă o revelare continuă a aceluiaşi Dumnezeu adevărat.

Şi Origen a făcut uz de conceptul de „sens spiritual" în noţiunea sa de Tradiţie. Duhul care îi inspirase anterior pe scriitorii biblici era prezent şi în „persoanele duhovniceşti" din Biserica creştină. Numai sfântul, prin urmare, putea descifra sensul autentic al Scripturii.

„Scripturile – scria Origen – s-au alcătuit prin Duhul lui Dumnezeu şi nu au doar sensul lor evident, ci şi un altul, ascuns celei mai mari părţi a cititorilor. Căci conţinutul Sfintelor Scripturi îl constituie formele exterioare ale unor anumite taine şi chipurile lucrurilor

dumnezeiești. Asupra acestui punct întreaga Biserică susține unanim că în timp ce întreaga Lege este duhovnicească, sensul inspirat nu este recunoscut de toți, ci doar de cei care sunt înzestrați cu harul Duhului Sfânt în cuvântul înțelepciunii și în cunoaștere."[1]

Cu toate că ridică importanta problemă a autorității în materie de exegeză, acest pasaj exprimă cu siguranță o concepție larg acceptată ca atare în lumea creștină bizantină medievală și explică grija pentru un *consensus patrum*, consens exprimat în mod oficial în canonul Sinodului Trulan, citat la începutul acestei părți.

În plus, față de alegorismul alexandrin, tradiția exegetică bizantină a încorporat mai sobra influență a școlii din Antiohia. Opoziția dintre Alexandria și Antiohia – care și-a găsit o bine cunoscută expresie violentă în disputele hristologice din secolul al V-lea – nu trebuie exagerată la nivelul exegezei. Principalii reprezentanți ai școlii antiohiene – Diodor de Tars (circa 330 – circa 390), Teodor de Mopsuestia (circa 350-428) și Teodoret de Cir (circa 393 – circa 466) – nu au negat posibilitatea unui sens spiritual în textele biblice; totuși, aceștia au reacționat puternic împotriva eliminării sensului literal, istoric și împotriva unui alegorism arbitrar, întemeiat pe presupoziții filosofice platonice, străine Sfintei Scripturi. Astfel, noțiunea de „*theoria*" („contemplare") presupunând posibilitatea de a descoperi un sens spiritual în spatele literei textului nu a fost respinsă, ci s-a pus accentul pe ceea ce s-a petrecut în fapt sau s-a spus din punct de vedere istoric, ca și pe implicațiile morale sau teologice ale textului.

Autoritatea teologică a școlii din Antiohia s-a zdruncinat prin condamnarea lui Nestorie, elevul lui Teodor de Mopsuestia, la Efes, în anul 431, și prin anatemele îndreptate împotriva Celor Trei Capitole (Teodor de Mopsuestia, scrierile împotriva lui Chiril al Alexandriei alcătuite de Teodoret de Cir și Ibas de Edesa), anateme pronunțate de cel de-al doilea Sinod de la Constantinopol, din anul 553. După 553, comentariile scripturistice ale lui Teodor* – unul

---

* De Mopsuestia (n. tr.).

dintre cei mai mari exegeți din creștinismul primar – au putut fi păstrate doar clandestin în traduceri siriace sau armene, în timp ce originalul grec a supraviețuit doar în fragmente risipite prin *catenae.* Dar tradiția exegetică antiohiană a supraviețuit în operele exegetice ale lui Teodoret, lucrări niciodată prohibite, și, chiar mai mult, în scrierile Sf. Ioan Hrisostom, prietenul lui Teodor, de departe cel mai gustat dintre toți scriitorii bisericești de limbă greacă. Definiția sa privind tipologia ca opus al alegoriei, ca „o profeție exprimată în termenii faptelor autentice“[2], și grija sa pentru istorie au servit drept pavăză împotriva exceselor spiritualizante ale tradiției alexandrine din literatura bizantină exegetică târzie, păstrând totuși loc pentru *theoria,* adică pentru o interpretare fundamental tipologică și hristocentrică a Vechiului Testament.

2. CURENTE FILOSOFICE

Curentele filosofice din Bizanțul post-calcedonian au fost determinate de trei factori majori: (1) tradiția patristică și implicațiile ei – de exemplu, transferul de terminologie trinitară capadociană spre problema unirii ipostatice dintre cele două firi ale lui Hristos; (2) reapariția continuă a origenismului cu implicita lui contestare la adresa învățăturii biblice despre creație și despre antropologia biblică; (3) influența continuă a neoplatonismului necreștin asupra intelectualilor (închiderea de către Iustinian a Universității din Atena a pus capăt concret unui centru de gândire și de învățătură, abia de curând împodobit cu ultimul chip proeminent al filosofiei grecești, Proclus [410–485]). În toate aceste trei cazuri, problema fundamentală în dezbatere o constituia raportul dintre cugetarea grecească antică și Revelația creștină.

Unii istorici moderni continuă să formuleze judecăți foarte divergente la adresa filosofiei Părinților greci. În bine cunoscuta sa *Histoire de la philosophie,* Émile Bréhier scrie: „În primele cinci secole ale creștinismului, n-a existat nimic din ceea ce s-ar putea numi propriu filosofie creștină și ar presupune o scară de valori

intelectuale, fie originale, fie diferite de acelea ale gânditorilor păgâni"[3]. După Bréhier, creştinismul şi filosofia elenă nu se opun reciproc ca două sisteme intelectuale, deoarece creştinismul se întemeiază pe fapte revelate, nu pe idei filosofice. Părinţii greci, acceptând aceste fapte, au adoptat din filosofia greacă orice a fost compatibil cu Revelaţia creştină. Nici o nouă filosofie nu a putut rezulta dintr-o astfel de juxtapunere artificială. O atitudine aparent contrară, mai pe linie cu clasica evaluare a lui Adolf Harnack, este exprimată de H.A. Wolfson, a cărui carte *The Philosophy of the Church Fathers* prezintă gândirea Părinţilor ca pe o „resistematizare a credinţelor creştine sub forma unei filosofii care prin aceasta a generat şi o versiune creştină a filosofiei greceşti"[4]. În sfârşit, monumentala lucrare a lui Claude Tresmontant, *La Métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (Paris, Éditions du Seuil, 1961), susţine viguros existenţa unei filosofii creştine pe care Părinţii au apărat-o cu străşnicie împotriva sintezei elene. Această filosofie incumbă afirmaţii fundamentale privind creaţia, unitatea şi multiplicitatea, cunoaşterea, libertatea etc. – incompatibile cu elenismul – şi este fundamental biblică. „Din punctul de vedere al metafizicii – scrie el –, ortodoxia creştină se defineşte prin credincioşia sa faţă de principiile metafizice din teologia biblică."[5] Prin urmare, dacă Părinţii greci erau ortodocşi, atunci ei nu erau, în sensul strict al cuvântului, „greci". În realitate, în scrisul istoric şi teologic modern nu există nici un termen mai ambiguu decât acela de „elenism". Astfel, George Florovsky face o insistentă pledoarie pentru noţiunea de „elenism creştin", înţelegând prin acest termen tradiţia Părinţilor răsăriteni ca opusă gândirii medievale apusene[6], dar el este fundamental de acord cu Tresmontant în privinţa incompatibilităţii totale dintre gândirea filosofică greacă şi Sfânta Scriptură, în special cu privire la teme de bază cum sunt creaţia şi libertatea[7].

Prin urmare, concluziile lui Tresmontant şi Florovsky pot să fie fundamental corecte, iar sloganele şi clişeele obişnuite, care prea des servesc la caracterizarea gândirii patristice şi bizantine ca „elenism creştin" exaltat, sau drept „elenizarea creştinismului",

sau ca „platonism“ răsăritean – opus „aristotelismului“ apusean – trebuie evitate.

O metodă mult mai constructivă de abordare a problemei și de stabilire a unei critici echilibrate constă într-o distincție preliminară între *sistemele* filosofiei grecești antice – platonic, aristotelic sau neoplatonic – și conceptele sau termenii individuali. Utilizarea conceptelor și a terminologiei grecești a fost un mijloc inevitabil de comunicare și un pas necesar în a face relevantă Evanghelia creștină unei lumi în care ea a apărut și în care a trebuit să se răspândească. Dar terminologia trinitară a Părinților capadocieni și aplicarea ei ulterioară la hristologie în perioada calcedoniană și cea post-calcedoniană arată clar că astfel de concepte ca *ousia, hypostasis* sau *physis* dobândesc un sens cu totul nou când sunt folosite în afara contextului sistemului platonic sau aristotelic în care s-au născut. Trei *ipostasuri (hypostaseis)* unite într-o singură ființă *(ousia)* sau două „firi“ *(physeis)* unite într-un singur ipostas nu pot constitui parte din sistemul de gândire platonic sau aristotelic și implică noi afirmații metafizice personaliste (și, prin urmare, neelene). Totuși, sinteza trinitară și hristologică a Părinților capadocieni s-ar fi ocupat de un alt grup de probleme și ar fi ajuns la alt fel de concepte dacă pregătirea capadocienilor și auditoriul căruia se adresau n-ar fi fost grecești. Astfel, gândirea patristică greacă a rămas deschisă problematicii filosofice grecești, dar a evitat închiderea sa în *sistemele* filosofice elene. De la Sf. Grigorie de Nazianz din secolul al IV-lea și până la Sf. Grigorie Palamas din secolul al XIV-lea, reprezentanții tradiției ortodoxe își exprimă toți convingerea că ereziile se bazează pe absorbția necritică a filosofiei grecești păgâne în gândirea creștină.

Dintre marile chipuri din literatura creștină primară, numai Origen, Nemesius de Emesa și Pseudo-Dionisie* oferă sisteme de gândire ce pot fi cu adevărat definite drept versiuni ale filosofiei grecești. Alții, chiar și alcătuitori de sisteme ca Grigorie de Nyssa

---

* Areopagitul (n. tr.).

și Maxim Mărturisitorul, în ciuda mentalității lor filosofice evidente, se ridică prea fățiș împotriva elenismului păgân pe teme fundamentale, ca, de pildă, creația și libertatea, pentru a-i califica drept filosofi greci. Origen și Pseudo-Dionisie au avut o soartă postumă foarte diferită, ce va fi discutată mai târziu, dar influența lui Nemesius și a „sistemului“ său antropologic platonic a fost atât de marginită în Bizanț, în contrast cu impactul său larg asupra gândirii medievale apusene, încât traducerea latină a lucrării sale *Peri physeos anthropou* (Περὶ φύσεως ἀνθρώπου) sau *De natura hominis* i s-a atribuit lui Grigorie de Nyssa[8].

Astfel, după cum o vor admite majoritatea istoricilor teologiei bizantine, problema raportului dintre filosofie și faptele trăirii creștine a rămas în centrul gândirii teologice a Bizanțului și nu s-a aflat nicicând un echilibru sigur și permanent între ele. Dar mai este posibil în realitate un atare echilibru, dacă „lumea de aici“ și „înțelepciunea“ ei se află cu adevărat într-o tensiune permanentă cu realitățile din împărăția lui Dumnezeu?

3. PROBLEMA ORIGENISMULUI

Cercetările recente au aruncat o nouă lumină asupra istoriei origenismului din secolele al V-lea și al VI-lea. Publicarea operelor lui Evagrie Ponticul, îndeosebi, a clarificat temele ce divizau partidele monastice din Egipt, din Palestina și din alte zone ale creștinismului răsăritean.

În timp ce problematicile trinitare ale lui Origen serveau drept puncte de plecare pentru controversele ariene din secolul al IV-lea, concepția sa despre creație, despre căderea omului și despre raporturile dintre Dumnezeu și om i-a fascinat pe primii intelectuali greci, până la a-i determina să intre în mișcarea monastică. În sistemul său, ascetismul și spiritualitatea monahală și-au găsit o justificare, dar contrazic premisele fundamentale ale creștinismului biblic. În consecință, Origen și discipolul său Evagrie au fost condamnați, în anul 400, de Teofil al Alexandriei, ca și în 553, la

Sinodul al II-lea din Constantinopol. Dar chiar și aceste condamnări n-au exclus influența de lungă durată a sistemelor lor, sisteme care au servit ca fundal pentru filosofia creștină integrată a lui Maxim Mărturisitorul. Origenismul a rămas, astfel, în centrul gândirii teologice a creștinismului răsăritean post-calcedonian, iar influența sa asupra spiritualității și a terminologiei teologice nu a încetat odată cu condamnarea *sistemului* origenist la 553, ci a continuat până la criza iconoclastă din secolul al VIII-lea.

Fără îndoială, Origen a fost cel mai plin de succes dintre apologeții timpurii ai creștinismului. Sistemul său a făcut religia creștină acceptabilă neoplatonicilor, dar acceptarea creștinismului în termeni origeniști nu înseamnă în mod necesar respingerea conceptelor neoplatonice fundamentale despre Dumnezeu și despre lume. Dacă Părinții capadocieni, de exemplu, după citirea lui Origen în anii lor de studenție, au fost călăuziți în final spre creștinismul ortodox, alții, ca de exemplu prietenul și contemporanul lor Evagrie Ponticul, au dezvoltat origenismul într-o cu totul altă direcție.

În vestita sa lucrare Περὶ ἀρχῶν (*De principiis*), Origen postulează mai întâi creația ca *veșnică* lucrare a lui Dumnezeu. El este dintotdeauna Creatorul atotputernic, iar noi „nici măcar nu putem să-L numim pe Dumnezeu atotputernic dacă nu există nimeni asupra căruia El să-și exercite puterea“[9]. Dar din moment ce Origen este foarte grijuliu în respingerea învățăturii aristotelice privind veșnicia materiei, el susține că lumea creată, existând dintotdeauna, este o lume a „celor cugetătoare“, iar nu a materiei. Spiritualismul fundamental platonicizant implicat aici va atrage totdeauna cercurile monahale aflate în căutarea unei justificări metafizice a ascetismului. Următorul pas din gândirea lui Origen este de a considera că lumea „cugetătoare“, care include „toate firile raționale – adică Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, îngerii, puterile, stăpâniile și alte tării, precum și omul însuși cu demnitatea sufletului său –, formează o singură și unică substanță“[10]. Tradiția patristică ulterioară va opune acestei idei noțiunea de transcendență absolută a lui Dumnezeu, exprimată în teologia apofatică,

dar, după Origen, structura monastică înglobând pe Dumnezeu și „cele cugetătoare" într-o singură substanță se frânge doar prin căderea în păcat. Utilizând impropriu „libertatea" lor, cele „cugetătoare" au comis păcatul de a se răzvrăti împotriva lui Dumnezeu. Unele au păcătuit grav și au devenit demoni, altele au păcătuit mai puțin și au devenit îngeri; altele, păcătuind încă și mai puțin, au devenit arhangheli. Astfel, fiecare și-a dobândit o stare proporțională cu propriul păcat. Celelalte suflete au comis păcate nu îndestul de grave pentru a fi puse în rând cu demonii, nici îndestul de ușoare ca să devină îngeri, și așa s-a făcut că Dumnezeu a creat lumea prezentă, legând sufletul de un trup, ca pedeapsă[11]. Prezenta lume văzută, care include omul – înțeles ca intelect transformat prin păcat într-un trup –, este rezultatul căderii; soarta supremă a omului fiind dematerializarea și reîntoarcerea la unirea cu ființa lui Dumnezeu.

Evagrie Ponticul a dezvoltat substanțial acest sistem origenist, aplicându-l la hristologie. După Evagrie, Iisus Hristos nu a fost Cuvântul întrupat, ci doar o fire „înțelegătoare" *(intellect)* care, anterior, nu a săvârșit păcatul originar și, astfel, nu a fost amestecat în catastrofa materializării. El a luat trup ca să arate calea către restaurarea unirii originare a omului cu Dumnezeu[12]. În jurul acestei învățături a lui Evagrie, între partidele monahale s-au iscat conflicte serioase, care au durat până în timpul domniei lui Iustinian. În inima acestor tulburări, în Lavra Sf. Sava din Palestina, unii călugări pretindeau că sunt „egali cu Hristos" *(isochristoi)* deoarece într-înșii, prin rugăciune și contemplare, raportul originar cu Dumnezeu, care a existat și în Hristos, s-a restabilit. Această extremă și evidentă formă eretică de origenism a fost condamnată mai întâi printr-un decret imperial, apoi de Sinodul Ecumenic din anul 553. Scrierile lui Origen și ale lui Evagrie au fost distruse, fiind păstrate numai în parte în traduceri latine sau siriace, sau protejate prin pseudonime. Vechiul elenism a trebuit să lase iarăși drum liber principiilor fundamentale ale creștinismului biblic.

4. PSEUDO-DIONISIE

Condamnarea lui Origen şi a lui Evagrie n-a însemnat, totuşi, dispariţia totală a concepţiei platonice despre lume din creştinismul bizantin. Conceptul elen de lume ca „ordine“ şi „ierarhie“, diviziunea platonică strictă dintre lumea „înţelegătoare“ şi cea „simţitoare“ şi gruparea neoplatonică a fiinţelor în „triade“ reapar în vestitele scrieri ale unui misterios autor de la începutul secolului al VI-lea care a scris sub pseudonimul de Dionisie Areopagitul. Autoritatea cvasiapostolică a acestui autor necunoscut a trecut necontestată atât în Răsărit, cât şi în Apus în tot Evul Mediu.

Istoricii cugetării creştine răsăritene pun accent, de obicei, pe rolul lui Dionisie – împreună cu acela al lui Grigorie de Nyssa şi al lui Maxim Mărturisitorul – în expunerea teologiei apofatice. Potrivit lui Vladimir Lossky, Dionisie, departe de a fi un „platonist cu mină creştină“, el „este tocmai contrarul“: un gânditor creştin deghizat ca neoplatonic, un teolog foarte conştient de propria lui sarcină, care avea să câştige terenul deţinut de neoplatonism, devenind stăpân al metodei lui filosofice“[13]. Şi, într-adevăr, mai multe elemente ale gândirii lui Dionisie ne apar ca reuşite replici creştine faţă de poziţia neoplatonică şi de cea origenistă. Dionisie respinge anume noţiunea lui Origen de cunoaştere a lui Dumnezeu „în fiinţă“, deoarece nu poate exista „cunoaştere“ a lui Dumnezeu. Căci cunoaşterea se aplică doar „fiinţelor“, iar Dumnezeu este deasupra fiinţei şi mai presus de orice opoziţie dintre fiinţă şi nefiinţă. Poate exista, totuşi, „o unire“ cu Dumnezeu, scopul suprem al existenţei umane, dar această unire este „necunoaştere“ mai degrabă decât cunoaştere, căci ea presupune detaşare de toată lucrarea simţurilor sau a intelectului, deoarece intelectul se aplică doar existenţei create. Pentru aceea, Dumnezeu este absolut transcendent şi mai presus de existenţă, şi – câtă vreme se rămâne în categoriile existenţei – poate fi descris numai în termeni negativi.[14] Dumnezeu într-adevăr se face cunoscut, însă în afara naturii Sale transcendente: „Dumnezeu Se arată prin «puterile» Sale în toate fiinţele, Se multiplică fără să-Şi abandoneze

propria unitate".[15] Astfel, concepte ca frumusețe, ființă, bunătate și celelalte îl reflectă pe Dumnezeu, dar nu ființa Sa, ci numai „puterile" și „energiile"[16] – care însă nu sunt o formă diminuată de dumnezeire sau simple emanații, ci ele însele sunt Dumnezeu deplin, la care ființele create pot participa în proporția și în analogia proprie fiecăreia. Așadar, Dumnezeul lui Dionisie este iarăși Dumnezeul viu al Sfintei Scripturi, iar nu Unitatea (Unul) lui Plotin, și, în această privință, Dionisie va asigura baza pentru evoluții pozitive continue ale gândirii creștine.

Trebuie să ne amintim totuși că teologia lui Dionisie ca atare – adică învățătura lui despre Dumnezeu și despre raportul dintre Dumnezeu și lume – nu este pe deplin originală (de fapt, elementele ei esențiale apar în scrierile Părinților capadocieni) și că, prin concepția sa ierarhică despre univers, Dionisie a exercitat o influență foarte ambiguă, în special în domeniul teologiei eclesiologice și sacramentale.

Dacă, după Origen, ierarhia ființelor create – îngeri, oameni, demoni – constituie rezultatul căderii, după Dionisie, ea este o ordine neschimbătoare și divină prin care se ajunge la „asemănarea și unirea cu Dumnezeu"[17]. Cele trei „triade" – sau nouă trepte – ale ierarhiei cerești și cele două „triade" ale ierarhiei bisericești constituie în esență un sistem de medieri. Fiecare treaptă participă la Dumnezeu „potrivit propriei capacități", dar această participare se acordă prin treapta imediat superioară[18]. Cele mai evidente efecte ale acestui sistem se produc în domeniul eclesiologiei; după Dionisie, ierarhia bisericească, ce include triadele: „episcopi (ierarhi) – preoți – diaconi", și „monahi – laici – catehumeni (păcătoși)", nu este altceva decât o reflectare pământească a treptelor cerești; fiecare treaptă bisericească, prin urmare, constituie o stare *personală*, nu o funcție în comunitate. „Ierarhul – scrie Dionisie – este o persoană îndumnezeită și divină, instruită în cunoașterea sfântă".[19] Iar fiindcă ierarhul este în primul rând un gnostic sau un inițiator, fundamental nu există diferență între rolul său și acela al harismaticului. Același criteriu se aplică, desigur, celorlalte trepte[20].

Iar fiindcă Dionisie de asemenea se ține foarte strict de împărțirea platonică dintre treptele noetice și materiale, cele materiale fiind doar o reflectare și un simbol al celor noetice, învățătura lui despre Taine este și pur simbolică, și individualistă; funcția Euharistiei, de exemplu, este doar de a simboliza unirea minții cu Dumnezeu și cu Hristos[21].

Concluzia noastră la aceste scurte comentarii asupra lui Dionisie trebuie să fie, prin urmare, că în domeniile unde el transcende neoplatonismul - domeniul *teologiei (theologia)* - el este cu adevărat creștin, fără a fi într-adevăr original; dar că învățătura sa despre ierarhii, chiar dacă reprezintă o adevărată încercare de a integra concepția neoplatonică despre lume într-un cadru creștin, este un eșec evident, ale cărui urmări au dus la multă confuzie, în special în domeniul formulărilor liturgice și eclesiologice. Ne întrebăm, de asemenea, dacă doctrina scolastică apuseană despre „caracterul" sacerdotal și, mai puțin, confuzia frecventă din Răsăritul bizantin dintre rolul ierarhiei bisericești și acela al „sfinților" nu urcă în ultimă instanță până la Dionisie.

5. LITURGHIA

Apariția scrierilor lui Dionisie coincide cronologic cu o cotitură în istoria liturghiei creștine. Când Iustinian a închis ultimele temple și școli păgâne, creștinismul a devenit indiscutabil religia maselor din Imperiu. Liturghia creștină, concepută inițial ca fiind cultul comunităților mici persecutate, a ajuns acum să fie săvârșită în catedrale imense - ca, de pildă, magnifica „Mare Biserică", Sfânta Sofia din Constantinopol, una dintre gloriile domniei lui Iustinian - cu mii de închinători prezenți. Această situație cu totul nouă n-a putut decât să influențeze și practica, și teologia liturghiei. De exemplu, Euharistia nu-și mai păstra de aici înainte caracterul exterior de prânz comunitar. Marea masă de oameni prezenți la ea consta din creștini cu numele, care cu greu îndeplineau condițiile cerute celor ce se împărtășeau în mod curent.

Începând cu Sf. Ioan Hrisostom, clerul a început să predice că pregătirea, postul și cercetarea de sine sunt condiții necesare cuminecării și a accentuat elementele tainice, eshatologice ale Tainei. Secolele al IX-lea și al X-lea sunt martorele anumitor adaosuri ca, de pildă, catapeteasma dintre altar și adunarea liturgică și utilizarea linguriței pentru împărtășit ca mijloc de a evita punerea elementelor euharistice în mâinile mirenilor. Toate aceste înnoiri ținteau la protejarea Tainei, dar ele au condus la separarea clerului de credincioși și la a-i da liturghiei aspectul de priveliște, mai degrabă decât de lucrare comună a întregului popor al lui Dumnezeu.

Scrierile lui Pseudo-Dionisie au contribuit la aceeași tendință. Ideile autorului despre harul lui Dumnezeu, care se pogoară peste șirurile inferioare ale ierarhiei prin mijlocirea personală a ierarhilor, au contribuit mult la conturarea noilor forme liturgice bizantine, forme pe care el le socotea drept simboluri dezvăluind Taine ochilor credincioșilor. Apariția și dispariția slujitorului, acoperirea și dezvelirea elementelor[*], deschiderea și închiderea ușilor altarului, ca și diversele gesturi legate de Taine – toate proveneau adeseori din sistemul rigid al lucrării ierarhice, cum a descris-o Dionisie, și și-au aflat acceptarea ușoară într-o Biserică, altfel grijulie pentru apărarea caracterului tainic al cultului de profanarea de către mulțimile ce umpleau acum locașurile.

Din fericire, teologia dionisiană n-a avut, practic, nici un efect asupra unor texte de seamă, ca rugăciunea baptismală și canonul euharistic. Ea a servit îndeosebi pentru a dezvolta și pentru a explica extrem de bogatele franjuri cu care, acum, Bizanțul împodobise lucrările sacramentale centrale ale credinței creștine, fără a-i modifica miezul, lăsând astfel deschisă ușa pentru o teologie liturgică și sacramentală autentică și care avea să inspire principalul curent de spiritualitate bizantină.

O altă evoluție liturgică foarte importantă din secolele al V-lea și al VI-lea a constituit-o adoptarea la scară mare a unei imnografii

---

[*] Euharistice (n. tr.).

de natură elenistică. În comunitățile creștine primare, cântarea Bisericii era formată din Psaltire și alte câteva selecții poetice din Sfânta Scriptură, cu relativ puține ode mai noi. Însă în secolele al V-lea și al VI-lea, cu insistența asupra unei solemnități liturgice mai ample – adeseori copiate după ceremonialul de curte – la bisericile urbane mari și cu inevitabila elenizare a Bisericii, influxul de poezie nouă a fost inevitabil.

Acest influx a întâmpinat multă opoziție în cercurile monahale, care considerau drept nepotrivit să se înlocuiască textele liturghiei cu alcătuiri poetice omenești, dar rezistența n-a fost de durată. De fapt, în secolele al VIII-lea și al IX-lea, monahii au luat conducerea în privința creativității imnografice.

Dar, încă din secolul al VI-lea, poezia religioasă a lui Roman Melodul a fost privită ca revoluționară la Constantinopol. Modelele poeziei și ale muzicii sale, în general, erau originare din Siria, unde compozițiile religioase poetice se popularizaseră deja de către Efrem († 373).

Născut la Emesa, Roman a venit la Constantinopol pe vremea lui Anastasios (491-518) și curând a dobândit o mare faimă compunând *condacele* sale (κοντάκια). Fundamentate îndeosebi pe o temă biblică, sau lăudând un personaj biblic, în esență, *condacul* este o omilie metrică, recitată sau cântată de un psalt acompaniat de întreaga obște, care cântă un simplu refren. El urmează o structură uniformă, cu un scurt preludiu însoțit de o serie de strofe poetice.

Poezia lui Roman se sprijină în general pe imagistică și dramă și conține teologie puțină sau deloc; disputele hristologice din acea perioadă, spre exemplu, nu se reflectă nicidecum în *condacele* lui. Scrise într-o limbă greacă populară și simplă, ele trebuie să fi jucat un rol extraordinar în prezentarea temelor de istorie biblică maselor; ele au întărit profund, fără îndoială, acea înțelegere a creștinismului concentrată în jurul liturghiei și care a devenit așa de caracteristică bizantinilor.

Unele dintre *condacele* lui Roman supraviețuiesc în cărțile de cult într-o formă prescurtată, iar modelul pe care el l-a statornicit

a fost reprodus aproape exact în celebrul *Imn acatist* (Ἀκάθιστος Ὕμνος), una dintre cele mai populare piese de imnografie bizantină. Cu toate că structurile imnografice ulterioare – după cum vom vedea –, alcătuite în mănăstiri, au fost foarte diferite de acelea ale lui Roman, opera marelui melod din secolul al VI-lea a jucat un rol central în conturarea creştinismului bizantin, ca deosebit de cel latin, siriac, egiptean şi armean.

Cadrul cultural al teologiei bizantine de după Calcedon s-a limitat din ce în ce mai mult la lumea vorbitoare de limbă greacă. Bogăţia diverselor tradiţii negreceşti din creştinismul primar – în special din cel sirian şi latin – s-a luat din ce în ce mai puţin în seamă de către teologii capitalei imperiale. Trebuie să ne amintim însă că până la apariţia resuscitării teologiei din Apus în secolul al XII-lea, Constantinopolul a rămas necontestatul centru intelectual al creştinismului, cu foarte puţină concurenţă. Prin urmare, înţelegem de ce el a creat un sentiment de crescândă – deşi regretabilă – autosuficienţă.

NOTE

1. Origen, *De principiis*, Praefatio 8; ed. B. Koetschau, GCS 22 (1913) 14, 6-13; trad. engleză de G.W. Butterworth, *On the First Principles* (Londra, SPCK, 1936), p. 5.

2. Sf. Ioan Hrisostom, *De paenitentia*, hom. 6, 4 (Migne), P.G. 49:320.

3. Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie* (Paris, Presses Universitaires de France, 1931), II, 494.

4. H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers* (Cambridge: Harvard University Press, 1956), I, VI.

5. Claude Tresmontant, La *Métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (Paris: du Seuil, 1961), p. 23.

6. Georges Florovsky, „The Eastern Orthodox Church and the Ecumenical Movement“, *Theology Today* 7 (April 1950), 74-76.

7. Georges Florovsky, „The Idea of Creation in Christian Philosophy“, în *Eastern Church Quarterly*, 8 (1949), 53-77.

8. Vezi Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen-Age* (ediţia a II-a, Paris: Payot, 1952), p. 72-77.

9. Origen, *De principiis*, I, 2, 10: ed. Koetschau, p. 42; trad. Butterworth, p. 23.

10. Citat de Ieronim în *Epistola* 124, *ad Avit*, 15.

11. Vezi anatemele Sinodului de la Constantinopol (din anul 553), cum sunt redate la F. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil*, (Münster, 1898), p. 90-96.

12. Textele esenţiale se află la A. Guillaumont, *Les „Kephalaia Gnostica" d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens* (Paris: du Seuil, 1962), îndeosebi p. 156-160.

13. Vladimir Lossky, *Vision of God* (London: Faith Press, 1963), p. 99-100.

14. Pseudo-Dionisie, *Teologia Mistică*, V (Migne), P.G. 3:1045 D – 1048 A.

15. Lossky, *Vision...* p. 102.

16. Vezi, în primul rând, Pseudo-Dionisie, *Despre numele divine*, II, (Migne) P.G. 3: 636 ş.u.

17. Pseudo-Dionisie, *Despre ierarhia cerească*, III (Migne), P.G. 3:165 A.

18. Vezi R. Roques, *L'univers dionysien: Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys* (Paris: Aubier, 1954), p. 98 ff.

19. Pseudo-Dionisie, *Despre ierarhia bisericească*, I, 3 (Migne), P.G. 3:37 C.

20. Vezi analiza lui Roques, *L'univers dionysien...*, p. 172 ş.u.

21. *Ibid.*, p. 267, 269.

II

PROBLEMA HRISTOLOGICĂ

Timp de un mileniu, între Sinodul de la Calcedon și căderea Constantinopolului, gândirea teologică bizantină a fost dominată de problema hristologică, așa cum a fost definită în disputa dintre Sf. Chiril și Nestorie, ca și în discuțiile ulterioare și în hotărârile sinodale. Trebuie ținut minte însă că problema centrală din aceste dispute a fost soarta supremă a *omului*.

Gândirea hristologică apuseană, începând din Evul Mediu, a fost dominată de ideea anselmiană de răscumpărare prin „satisfacție", ideea că Iisus S-a oferit Tatălui ca jertfă suficientă și desăvârșită, propițiatoare, pentru păcatele lumii. Ea s-a aflat în centrul speculației hristologice, jucând un rol proeminent în cercetarea istorică modernă privind epoca patristică. Rezultatul este că hristologia a fost concepută ca subiect în sine, clar deosebit de pnevmatologie și antropologie. Dar dacă ne amintim de concepția patristică greacă, potrivit căreia adevărata natură a omului înseamnă viață în Dumnezeu, realizată o dată pentru totdeauna, prin

---

* Al Alexandriei (n. tr.).

** Patriarhul Constantinopolului (n. tr.).

Duhul Sfânt, în unirea ipostatică dintre omul Iisus cu Logosul şi făcută accesibilă tuturor oamenilor, prin acelaşi Duh Sfânt, în omenitatea lui Hristos, în Trupul Său-Biserica, hristologia dobândeşte o dimensiune nouă şi universală. Ea nu mai poate fi izolată nici de învăţătura despre Duhul Sfânt, nici de învăţătura despre om şi devine cheia pentru înţelegerea Evangheliei ca un întreg.

Problema „participării la viaţa lui Dumnezeu" şi a „îndumnezeirii" se înfăţişează ca un fundal necesar pentru ciocnirile dintre hristologia alexandrină şi cea antiohiană din secolul al V-lea. Când marii exegeţi din Antiohia – Diodor de Tars, Teodor de Mopsuestia, Nestorie şi chiar Teodoret de Cir – accentuează deplina omenitate a lui Iisus cel istoric, ei înţeleg această omenitate nu doar ca fiind separată de Dumnezeire, ci ca „autonomă" şi personalizată. „Îndumnezeit", Iisus nu ar mai putea să fie om adevărat; El trebuie să fie doar fiul Mariei, dacă este să fie necunoscător, să pătimească şi să moară. Tocmai această înţelegere a omenităţii ca fiind autonomă a atras simpatiile teologilor apuseni moderni către antiohieni, dar ea a şi provocat apariţia nestorianismului şi ciocnirea cu Alexandria. Căci conceptul de „îndumnezeire" a fost chiar argumentul cu care Sf. Atanasie l-a contracarat pe Arie: „Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să poată deveni dumnezeu". Şi marii Părinţi capadocieni au împărtăşit această argumentare şi prin ea s-au convins, ca şi larga majoritate a episcopatului răsăritean, de adevărul credinţei niceene, în ciuda îndoielilor lor iniţiale privind termenul „*omoousios*" (deofiinţă).

Astfel, „vestea bună", esenţială, despre venirea unei vieţi noi – omenească fiindcă este şi dumnezeiască –, a fost exprimată de Sf. Chiril al Alexandriei, iar nu de mult mai raţionala schemă apărată de Nestorie. Lui Chiril îi lipsea vocabularul, ca şi flexibilitatea de a satisface pe cei ce se temeau de ispita monofizită de a vedea în Iisus un Dumnezeu care a încetat să mai fie şi om. Formula lui Chiril: „o fire (sau ipostas) întrupată"*, lăsând uşă deschisă distincţiei ortodoxe dintre firea dumnezeiască *per se* şi „firea dumnezeiască

* μία φύσις σεσαρκωμένη (n. tr.).

întrupată" și, astfel, recunoscând realitatea „trupului", era o formulă încă polemică, anti-nestoriană, iar nu o definiție echilibrată și pozitivă privind identitatea lui Hristos. Definiția calcedoniană de la 451 – două firi unite într-un singur ipostas, păstrând însă pe deplin propriile lor caracteristici – era, prin urmare, o corectare necesară a vocabularului lui Chiril. Trebuie acordat permanent credit antiohienilor – îndeosebi lui Teodoret – și papei Leon al Romei pentru că au demonstrat necesitatea acestei corectări fără de care hristologia chiriliană putea fi ușor interpretată în sens monofizit – cum a și fost – de către Eutihie și adepții săi.

Dar definiția calcedoniană, oricât de echilibrată și pozitivă era, nu poseda tenta harismatică și soteriologică ce făcuse atât de atrăgătoare atitudinile lui Atanasie și Chiril. Rivalitățile politice și bisericești, ambițiile personale, presiunile imperiale țintind la impunerea Calcedonului prin forță, interpretările abuzive ale operei lui Chiril în sens monofizit, ca și interpretările greșite date Sinodului de către unii antiohieni nestorianizanți care vedeau în acesta o tăgăduire a marelui Chiril – toate au provocat cea dintâi mare și durabilă schismă din creștinătate.

Se înțelege, împărații bizantini au încercat să restaureze unitatea religioasă a Imperiului. În cea de a doua jumătate a secolului al V-lea, ei au întreprins mai multe încercări nefericite de a vindeca schisma, prin evitarea problemei. Dar aceasta s-a dovedit a fi reală, iar ambițiile, foarte aprinse. Astfel Iustinian I (527-565), ultimul mare împărat roman, după mai multe încercări de a realiza unitatea prin decret imperial, s-a întors iarăși la procedura sinodală.

În epoca lui Iustinian pot fi distinse cu ușurință patru mari atitudini teologice:

1. MONOFIZIȚII

Cu toate că majoritatea monofiziților erau gata să-l anatematizeze pe Eutihie, ca și ideea că omenitatea lui Hristos s-a „amestecat" cu dumnezeirea Sa, ei țineau cu strășnicie la teologia și la

terminologia Sfântului Chiril al Alexandriei. Așa cum „niceenii vechi“, din secolul al IV-lea, refuzaseră să accepte formula celor trei ipostasuri, introdusă de Părinții capadocieni, din pricină că Sf. Atanasie nu o utilizase, tot așa și capii monofizitismului din secolele al V-lea și al VI-lea – Dioscor al Alexandriei, Filoxen de Mabbug și marele Sever al Antiohiei – au respins Sinodul de la Calcedon și formula hristologică despre „un singur ipostas în două firi“, deoarece Chiril nu a folosit-o niciodată și pentru că ei o interpretau ca o reîntoarcere la nestorianism. Pericolul eutihianismului – pretindeau ei – nu era îndestul de grav ca să justifice îndepărtarea calcedoniană de terminologia lui Chiril. Ei au obiectat foarte violent – iar această obiecție poate fi într-adevăr deosebirea gravă dintre hristologia lor și ortodoxia calcedoniană – contra ideii că cele două firi, după unire, „și-au păstrat propriile lor însușiri“.

2. DIOFIZIȚII RIGUROȘI

Diofiziții riguroși erau calcedonienii care susțineau încă rigid hristologia antiohiană și care obiectau față de unele propoziții ale lui Chiril, ca formula teopashită: „Unul din Treime a pătimit în trup“. După aceștia, subiectul pătimirii este Iisus, fiul Mariei, iar nu Logosul. Dar, ne putem întreba, nu există atunci, în Hristos, o dualitate de subiecți? Existența acestei partide în tabăra calcedoniană și influența exercitată de reprezentanții ei – Teodoret de Cir, până la moartea sa pe la 466, Ghenadie al Constantinopolului (458-471), urmașul său Macedonie (495-511) și alții – furnizau monofiziților argumentele lor principale pentru respingerea Calcedonului ca sinod nestorian și ca o desconsiderare a lui Chiril.

3. CALCEDONIENII CHIRILIENI

Calcedonienii chirilieni, care, evident, formau majoritatea chiar la acel Sinod, n-au admis niciodată că a existat vreo contradicție

între Chiril și Calcedon. Nici o terminologie n-a fost considerată ca scop în sine, ci doar o cale potrivită pentru a respinge nestorianismul, respectiv eutihianismul. Atitudinea calcedonienilor chirilieni, deosebită de atitudinea diofizită riguroasă, este simbolizată prin acceptarea formulei teopashite chiriliene. Reprezentanții acestei tendințe – „călugărul scit“ Ioan Maxențiu, Ioan Grămăticul, Efrem al Antiohiei, Leonțiu de Ierusalim, Anastasie al Antiohiei, Eulogiu al Alexandriei, Teodor de Raidiu – au dominat teologia bizantină din secolul al VI-lea și au dobândit sprijinul lui Iustinian I. Istorici de dată recentă – între care Joseph Lebon și Charles Moeller – adesea califică această tendință drept „neocalcedoniană“, presupunând că acea înțelegere diofizită rigidă a Calcedonului este singura corectă și că hristologia antiohiană este preferabilă celei chiriliene. Implicațiile disputei asupra acestui punct sunt foarte largi, atât în domeniul hristologic, cât și în cel antropologic, deoarece ea pune în discuție însăși noțiunea de „îndumnezeire“.

4. ORIGENIȘTII

Origeniștii, angajați în controverse violente, dar influenți la curtea imperială la începutul domniei lui Iustinian, ofereau propria lor soluție întemeiată pe destul de eretica hristologie a lui Evagrie Ponticul. După aceștia, Iisus nu este Logosul, ci un intelect (νοητός) neangajat în căderea originară și, astfel, unit ipostatic și ființial cu Logosul. Scrierile lui Leonțiu de Bizanț, principalul reprezentant al hristologiei origeniste de la Constantinopol, au fost, totuși, incluse în arsenalul polemic pro-calcedonian, iar noțiunea lui de *enhypostaton* (ἐνυπόστατον, ἐνυπόστασις, *enipostasă)* a fost adoptată de către Sf. Maxim Mărturisitorul și de Sf. Ioan Damaschin care, desigur, au respins contextul cripto-origenist în care noțiunea a apărut la început.

Cel de-al V-lea Sinod Ecumenic (553), convocat de Iustinian pentru a acorda aprobare bisericească oficială încercărilor sale de a face Calcedonul acceptabil monofiziților, a fost un triumf al

calcedonianismului chirilian. Sinodul a aprobat condamnarea postumă, de mai înainte, de către Iustinian, a Celor Trei Capitole și, deși Teodor a fost personal condamnat ca eretic și învățător al lui Nestorie, totuși Ibas și Teodoret – pe care Sinodul de la Calcedon îi acceptase oficial ca ortodocși – au fost cruțați ca persoane; scrierile lor îndreptate împotriva lui Chiril au căzut însă sub anatema Sinodului din 553. Astfel, autoritatea Calcedonului s-a păstrat oficial, dar interpretarea diofizită rigidă a hotărârilor lui a fost respinsă oficial. Sinodul a reafirmat foarte viguros unitatea *subiectului* (persoană: ὑπόστασις – πρόσωπον) în Hristos (anatemele 2, 3, 4, 5) și, de aici, a legitimat formula teopashită (anatema 10). Această formulă s-a cântat de aici înainte la fiecare liturghie în imnul „Unule-Născut, Fiule și Cuvântul lui Dumnezeu", imn atribuit împăratului Iustinian însuși. Deși anatema a 13-a a dat aprobare oficială celor Douăsprezece capete* ale lui Chiril contra lui Nestorie, anatema a 8-a preciza că dacă cineva ar folosi formula chiriliană „o singură fire întrupată", cuvântul „fire" ar substitui pe cel de *ipostas.* Astfel, pentru a reveni la Biserica Ortodoxă, monofiziților nu li s-a cerut să respingă ceva din teologia chiriliană, ci doar să accepte că Sinodul de la Calcedon nu a fost sinod nestorian.

Din nefericire, la 553, schisma era deja prea adânc înrădăcinată în Egipt și în Siria, iar hotărârea sinodală nu a avut efect practic. Hotărârea reprezintă totuși o condiție prealabilă necesară pentru orice încercări viitoare de reunire și un precedent interesant de reformulare a unui articol de credință, deja definit de un sinod, de dragul fraților „separați" care înțeleg eronat formularea anterioară.

Sinodul din anul 553, de asemenea, a mai adoptat și o serie de anateme contra lui Origen și a lui Evagrie Ponticul. *Capetele gnostice* ale lui Evagrie ajută enorm la înțelegerea sensului acestor hotărâri îndreptate, nu cum s-a crezut anterior împotriva unor erezii inexistente atribuite lui Origen, ci împotriva unui grup evagrian

---

* Anatematisme (n. tr.).

activ, strâns legat de disputele hristologice ale zilei. În ciuda acestor condamnări, însă, unele aspecte ale gândirii lui Origen, Evagrie și Leonțiu de Bizanț au continuat să exercite influență asupra dezvoltării gândirii teologice și a spiritualității.

Condamnarea origenismului la 553 a fost, prin urmare, un pas decisiv în teologia creștină răsăriteană, care apoi s-a dedicat unei concepții biblice despre creație, despre un univers antropocentric, despre om ca tot psihosomatic coerent, despre istorie ca orientare lineară spre un *eshaton* suprem, despre Dumnezeu ca ființă vie și personală, independentă de orice necesitate metafizică.

Hotărârea de la 553 n-a închis însă disputa hristologică. În realitate, fiecare definiție doctrinară – de la Efes, Calcedon, Constantinopol II –, rezolvând unele chestiuni, a generat altele noi. Schisma monofiziților a rămas o pacoste politică pentru imperiu și o amenințare la adresa Bisericii care în Orient avea să fie confruntată curând cu zoroastrismul persan și cu atacurile musulmane. Reafirmarea ortodoxiei chiriliene la 553 a suscitat problema permanentă privind cele două etape din atitudinea personală a lui Chiril: proclamarea de către el – contra lui Nestorie – a unității* lui Hristos (în special cele 12 anatematisme), ca și poziția sa ulterioară, mai înțelegătoare față de temerile antiohiene. Astfel, în anul 430, Chiril nu a acceptat că se poate introduce o deosebire între lucrările lui Hristos, între cele care au fost dumnezeiești și cele care au fost doar omenești, dar în celebra lui scrisoare către Ioan de Antiohia din 433, el recunoaște că o astfel de distincție este inevitabilă.

După Calcedon, monofiziții l-au preferat în general pe „primul Chiril" celui de „al doilea". Sever, marele lor teolog, a admis dualitatea în ființa lui Hristos, dar, după el, această dualitate era dualitate „în închipuire", în timp ce „în realitate" a existat o singură fire sau ființă. Această atitudine conduce direct la monoenergism: „unul este agentul", scrie Sever, „și una este lucrarea"[1]. Din rațiuni terminologice însă, în general, monofiziții se rețineau să vorbească

---

* Persoanei (n. tr.).

despre „o singură voință" în Hristos, din pricina unor posibile asocieri nestoriene. În hristologia antiohiană era posibil să se spună că cele două firi erau unite printr-o singură „voință" comună.

Războaiele cu perșii ale împăratului Heraclie (610-641) au angajat din nou conducerea bizantină în planuri unioniste cu monofiziții, îndeosebi cu armenii. Patriarhul Serghie (610-638), prietenul și sfătuitorul teologic al lui Heraclie, a creat o formulă de unire, potrivit căreia monofiziții aveau să accepte formula calcedoniană despre „cele două firi", cu specificarea că ele s-au unit într-o singură „*energie*" (lucrare) și într-o singură voință. Planul s-a bucurat de un oarecare succes atât în Armenia, cât și în Egipt și s-au realizat uniuni locale. Monoenergismul și monotelismul însă au întâmpinat o opoziție cruntă din partea unor calcedonieni conduși de Sofronie, patriarhul Ierusalimului, și de Maxim Mărturisitorul. În ciuda sprijinului acordat de Heraclie și de urmașii lui, monotelismul a fost condamnat în cele din urmă de Sinodul al VI-lea Ecumenic, din 680, care a reiterat afirmația calcedoniană că în Hristos fiecare fire își păstrează integritatea însușirilor sale și, prin urmare, în Hristos sunt două „energii" sau voințe, cea divină și cea umană.

Sfântul Maxim Mărturisitorul (circa 580-662), arhitectul hotărârii, a dominat intelectual această perioadă și, în multe privințe, el poate fi socotit drept adevăratul părinte al teologiei bizantine. În sistemul său găsim o replică creștină filosofică dată mitului lui Origen privind creația și, ca temelie reală a vieții spirituale creștine, o învățătură despre „îndumnezeire" bazată pe soteriologia lui Chiril și pe hristologia calcedoniană.

Maxim n-a încercat nicicând – și nici nu a avut prilejul – să alcătuiască o analiză metodică a propriului său sistem. Scrierile sale includ numai o vastă colecție de *Ambigua*, o compilație foarte nesistematică de comentarii asupra unor pasaje obscure din opera Sfântului Grigorie de Nazianz sau din cea a lui Pseudo-Dionisie, o colecție de „Răspunsuri la întrebări" puse de Talasie, mai multe serii de *Capete* (scurte ziceri privind chestiuni teologice și spirituale) și câteva tratate polemice împotriva monoteliților. În aceste

membra disjecta descoperim însă o foarte coerentă concepție privind credința creștină, în general, concepție formată destul de independent de controversa monotelită. Atitudinea sa contra monoteliților dobândește astfel mai multă vigoare, tocmai pentru că rădăcinile ei merg mult mai adânc decât circumstanțele istorice în care ea a trebuit exprimată și care l-au condus pe Maxim însuși la chinuri și la moarte de martir.

În sistemul lui Origen, imobilitatea constituie una dintre caracteristicile esențiale ale adevăratei ființe; ea aparține lui Dumnezeu, dar și făpturilor, câtă vreme ele rămân în concordanță cu voia lui Dumnezeu. Diversitatea și mișcarea provin din căderea în păcat. Oricum, după Maxim, „mișcarea“ sau „acțiunea“ constituie trăsătura fundamentală a firii. Fiecare făptură posedă propriul său sens și scop, reflectând Logosul dumnezeiesc și veșnic „prin care toate s-au făcut“. Logosul fiecărei creaturi îi este dat ei nu doar ca un element static, ci și ca o țintă și scop etern, pe care este chemată să le atingă.

Aici gândirea lui Maxim face uz de ideea aristotelică, potrivit căreia fiecare natură (fire) își are propria „energie“ sau manifestare existențială. Părinții capadocieni aplicaseră același principiu învățăturii lor despre cele trei ipostasuri din Dumnezeu. Sfântul Grigorie de Nyssa, îndeosebi, a trebuit să se apere contra acuzației de triteism; cele trei ipostasuri nu sunt trei Dumnezei, deoarece au o singură fire, cum reiese clar din faptul că există doar o singură „energie“ a lui Dumnezeu. Deja, în gândirea capadociană, conceptul de „energie“ este unit cu acela de fire. Maxim putea, deci, să se refere la tradiție când respingea obiecția monotelită că „energia“ reflectă un singur ipostas, o singură persoană sau un singur agent și că, prin urmare, Hristos putea să posede numai o singură „energie“.

În gândirea lui Maxim, omul ocupă un loc cu totul excepțional printre celelalte creaturi. Nu numai că el poartă în sine un logos, dar el este *chipul* Logosului dumnezeiesc, iar scopul firii sale este acela de a dobândi asemănarea cu Dumnezeu. În întreaga creație, rolul omului este de a unifica toate lucrurile în Dumnezeu și astfel

să învingă puterile distructive ale separației, diviziunii, dezintegrării și morții. „Mișcarea", „energia" sau voința „naturală" a omului, statornicită de Dumnezeu, este direcționată, deci, către comuniunea cu Dumnezeu, sau către „îndumnezeire", nu în izolare de întreaga creație, ci conducând-o pe aceasta către starea ei originară.

Înțelegem acum de ce Maxim a susținut așa de tare că atât monoenergismul, cât și monotelismul trădează afirmația calcedoniană că Hristos a fost om desăvârșit. Nu poate exista omenitate adevărată acolo unde nu există voință sau „mișcare" umană autentică, naturală. Dar dacă voința umană nu este altceva decât o mișcare a firii, mai există loc pentru libertatea omenească? Și cum poate să se explice căderea în păcat și revolta omului împotriva lui Dumnezeu? Aceste întrebări, cărora Origen le-a acordat o atât de mare importanță, își găsesc un nou răspuns la Maxim. Deja, la Sfântul Grigorie de Nyssa, adevărata libertate umană nu constă într-o viață omenească autonomă, ci constă din situația, cu adevărat naturală, a comuniunii omului cu Dumnezeu. Când omul este separat de Dumnezeu, el se află înrobit propriilor patimi, sieși și, în cele din urmă, satanei. De aceea, după Maxim, când omul își urmează propria voie naturală, care presupune viața în Dumnezeu, conlucrare și comuniune cu Dumnezeu, el este cu adevărat liber. Dar omul mai dispune și de un alt potențial, determinat nu de propria sa natură, ci de fiecare persoană umană, sau ipostas, libertatea alegerii, a răzvrătirii, a mișcării contra firii și, prin urmare, a autonimicirii. Această libertate personală au folosit-o Adam și Eva după căderea în păcat, dar pentru separarea de Dumnezeu, de adevărata cunoaștere, de toată siguranța conferită de existența „naturală". Aceasta implică ezitare, rătăcire și suferință: aceasta este voința gnomică (γνώμη – opinie), o funcție a vieții ipostatice sau personale, nu a firii.

În Hristos, firea omenească este unită cu ipostasul Logosului și, rămânând deplin ea însăși, este liberă de păcat, a cărui sursă este voința gnomică. Deoarece este „enipostaziată" în Logosul însuși, omenitatea lui Hristos este omenitate desăvârșită. În cadrul procesului tainic început cu zămislirea Lui în pântecele Fecioarei, Iisus a trecut prin creșterea firească, prin neștiință, prin pătimire

și chiar prin moarte – toate acestea fiind experiențe ale omenității căzute, pe care El a venit să o mântuiască – și El a înfăptuit prin învierea Sa destinul suprem al omului. Astfel, Hristos a putut fi cu adevărat Mântuitorul omenității, fiindcă în El nu a putut exista niciodată vreo contradicție între voia naturală și voia gnomică. Prin unirea ipostatică, voia Sa omenească, tocmai fiindcă se conformează totdeauna cu ceea ce este dumnezeiesc, înfăptuiește și „mișcarea firească“ a firii omenești.

Învățătura despre „îndumnezeire“ la Maxim se fundamentează pe premisa patristică de bază, că părtășia (comuniunea) cu Dumnezeu nu diminuează, nici nu distruge omenitatea, ci o face pe deplin umană. În Hristos, unirea ipostatică incumbă comunicarea însușirilor *(perichoresis ton idiomaton).* Trăsăturile divinității și ale omenității se exprimă „în comuniune reciprocă“ (definiția calcedoniană), iar faptele omenești sau „energiile“ (lucrările) îl au pe Dumnezeu însuși ca făptuitor personal. Se poate spune, de aceea, că „Dumnezeu S-a născut“, că Maica Domnului (Maria) este *Născătoare de Dumnezeu (Theotokos)* și că „Logosul S-a răstignit“ – în timp ce nașterea și moartea rămân simple realități *omenești.* Dar poate și trebuie spus, de asemenea, că un om a înviat din morți și că șade de-a dreapta Tatălui, după ce a dobândit însușiri care „în chip firesc“ aparțin numai lui Dumnezeu: nemurirea și mărirea. Prin omenitatea lui Hristos, îndumnezeită potrivit unirii sale ipostatice cu Logosul, toți membrii Trupului lui Hristos au acces la „îndumnezeire“ prin har, datorită lucrării Duhului Sfânt în Biserica lui Hristos.

Elementele esențiale ale hristologiei lui Maxim au furnizat un permanent cadru filosofic și terminologic gândirii și spiritualității bizantine. Aceste elemente au fost adoptate, împreună cu învățătura trinitară a marilor Părinți capadocieni, în „*Dogmatica*“ Sfântului Ioan Damaschin, intitulată *Expunere exactă a credinței ortodoxe* (prima jumătate a secolului al VIII-lea), lucrare care a servit drept manual doctrinar normativ în Bizanț. Ele au mai furnizat, de asemenea, cel mai autoritativ cadru de referință în majoritatea controverselor doctrinare din câte s-au ivit în Răsărit de-a lungul Evului Mediu.

Capitolul următor, ce se ocupă de iconoclasm, va demonstra că problema hristologică a reapărut, indirect, în secolele al VIII-lea și al IX-lea. Dar chiar și ulterior, disputa hristologică s-a redeschis, în special în perioada Comnenilor; hotărârile sinodale privind chestiunea s-au inclus în *Synodikon.*

În jurul anului 1087, un călugăr din Constantinopol, numit Nil, angajat în discuții teologice cu armenii, a fost condamnat pentru că susținea că omenitatea lui Hristos s-a unit cu Dumnezeu doar „prin adopțiune" (θέσει)[2]. Monofiziții armeni, desigur, susțineau conceptul de unire „prin natură" (φύσει). Opunându-se acestora, Nil a slăbit – după cât se pare – învățătura creștină ortodoxă despre „unirea ipostatică", până la a o face să sune a nestorianism. În anul 1117, Sinodul din Constantinopol s-a ocupat de un caz similar, al lui Eustratie, mitropolit de Niceea, care, ca și Nil, se angajase în polemică cu armenii și exprimase hristologia ortodoxă în termeni foarte asemănători cu cei ai lui Teodor de Mopsuestia. Omenitatea asumată de Hristos nu numai că era deosebită de dumnezeirea Lui, dar se și găsea față de El într-o situație de „servitute". Ea era într-o stare de „închinare" față de Dumnezeu, de a fi „purificată", și numai ei îi aparține titlul omenesc de arhiereu, termen nepotrivit lui Dumnezeu. Condamnând opiniile lui Eustratie, Sinodul a reiterat hotărârile Sinodului al V-lea împotriva hristologiei Celor Trei Capitole[3].

Concluzia foarte chiriliană a Sinodului împotriva lui Eustratie a condus la viitoare dispute hristologice, care de data aceasta s-au concentrat asupra sensului jertfei euharistice. Diaconul Soterihos Pantevghenos, patriarhul ales al Antiohiei, afirma că jertfa nu putea fi adusă Sfintei Treimi, deoarece aceasta ar însemna că unicul Hristos efectuează două lucrări opuse, lucrarea omenească de aducere și lucrarea dumnezeiască de primire, iar aceasta ar semnifica o separație și o personalizare nestoriană a celor două firi. Nicolae, episcop de Methona din Peloponez, un însemnat teolog bizantin din secolul al XII-lea, i-a răspuns lui Soterihos cu o bogată prezentare a noțiunii de *ipostas,* fundamentată pe ideile lui Leonțiu de Bizanț și ale lui Maxim Mărturisitorul. Unirea ipostatică este tocmai aceea care ne îngăduie să-L considerăm pe Dumnezeu ca

lucrând omenește în actul proaducerii și, rămânând Dumnezeu prin fire, El primește jertfa. Lui Soterihos, Nicolae i-a pus în față sfârșitul rugăciunii Heruvicului *(Cheroubikon)*, al cărui autor – după cum o demonstrează cercetarea modernă – nu este altul decât însuși Chiril al Alexandriei, dar care rugăciune face parte din ambele liturghii bizantine (atribuite Sfântului Vasile, respectiv Sfântului Ioan Hrisostom): „Că Tu ești Cel ce aduci și Te aduci, Cel ce primești și Însuți ești primit." Nicolae, ale cărui vederi au fost confirmate de Sinodul din 1156-1157, arată că nici Euharistia și nici lucrarea lui Hristos, în general, nu se pot reduce la o noțiune juridică despre jertfă, concepută ca schimb. Dumnezeu nu are de primit ceva de la noi: „Nu noi am mers la El (ca să-I aducem jertfă), ci mai degrabă El S-a milostivit spre noi și a luat asupră-Și firea noastră, nu drept o condiție pentru împăcare, ci pentru a ne întâmpina pe noi, deschis, în trup."[4]

Această „întâmpinare deschisă, în trup" a dobândit o reliefare suplimentară în anul 1170, în legătură cu condamnarea lui Constantin de Kerkyra și a sprijinitorului său Ioan Eirenikos, ca fiind cripto-monofiziți. Aceștia refuzau să aplice versetul de la Ioan 14, 18 („Tatăl Meu este mai mare decât Mine") distincției dintre dumnezeirea și omenitatea lui Hristos. Textul, ziceau ei, privea însușirile ipostatice din Sfânta Treime, paternitatea fiind prin definiție „superioară" filiației, în timp ce omenitatea lui Hristos, care potrivit Sinodului din 553 poate fi deosebită de Dumnezeire numai „în mintea noastră", este îndumnezeită și pe deplin „una" cu Dumnezeirea. Prin urmare, ea nu poate fi, în vreun fel, „mai mică" decât Dumnezeirea. Respingând această concepție, Sinodul de la 1170 a reafirmat hotărârile Calcedonului și ale Sinodului II de la Constantinopol (553) privitoare la dumnezeirea lui Hristos, unită ipostatic cu o omenitate reală și activă, „creată, descriptibilă artistic și muritoare". În comparație cu o astfel de omenitate, Dumnezeirea este cu siguranță „mai mare".

Discuțiile hristologice foarte specifice din secolul al XII-lea au reconsiderat de fapt toate problemele majore dezbătute deja în secolele al V-lea, al VI-lea și al VII-lea. Biserica Bizantină a rămas

fundamental credincioasă noțiunii numite cândva de părintele George Florovsky „unirea asimetrică" dintre om și Dumnezeu în Hristos: în timp ce izvorul de viață ipostatic – ținta și modelul – rămâne dumnezeiesc, omul nu se micșorează, nici nu este înghițit de această unire; el devine iarăși pe deplin uman. Această noțiune mai este exprimată și în jertfa euharistică, un act unic în care nici o lucrare a lui Hristos nu este reprezentată izolat, nici nu este redusă la concepte pur omenești, ca „schimb" sau ca „satisfacție". Hristos, după cum o proclamă *Synodikonul* în fiecare an la Duminica Ortodoxiei, „ne-a împăcat cu Sine prin *întreaga taină a iconomiei* (a Întrupării), iar prin Sine și în Sine ne-a împăcat și cu Dumnezeu și Părintele Său și, desigur, cu Prea Sfântul și de-viață-Dătătorul Duh"[5].

NOTE

1. Citat de J. Lebon, *Le Monophysisme sévérien, étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au Concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'église jacobite* (Louvain, teză de doctorat, 1909), p. 445-446.

2. Ana Comnena, *Alexiada*, X, 1; ed. B. Leib (Paris, 1943), II, 187-188; *Synodikon*, ed. J. Gouillard, *Travaux et mémoires* 2 (Paris: Presses Universitaires de France, 1967), p. 202-206. Cu privire la posibilele legături dintre mai multe curente teologice bizantine și dualismul pavlician, vezi N. G. Gersoyan, „Byzantine Heresy: A Reinterpretation", *Dumbarton Oaks Papers* 25 (1971), p. 87-113.

3. Vezi P. Ioannou, „Der Nominalismus und die menschliche Psychologie Christi: das Semeioma gegen Eustratios von Nikaia (1117)", în *Byzantinische Zeitschrift*, 47 (1954), p. 374-378.

4. Nicholas of Methone, „*Treatise Against Soterichos (Tratat contra lui Soterihos)*, ed. A. Demetrakopoulos, Bibliotheké Ekklesiastiké (repr. Hildesheim: Olms, 1965), p. 337-338.

5. *Fifth Anathema Against Soterichos (A cincea anatemă contra lui Soterihos)*, în *Synodikon*, ed. Gouillard, p. 75.

III

CRIZA ICONOCLASTĂ

Îndelungata luptă iconoclastă, care a răbufnit des în teologia bizantină, era intim legată de problema hristologică ce a divizat creştinismul răsăritean în secolele al V-lea, al VI-lea şi al VII-lea.

1. APARIŢIA MIŞCĂRII

Împăraţii din secolele al VIII-lea şi al IX-lea au iniţiat şi au sprijinit mişcarea iconoclastă; încă de la început, probleme de ordin teologic şi neteologic au fost implicate inseparabil în această atitudine imperială.

Din surse contemporane şi din cercetarea istorică modernă par să iasă la iveală trei elemente din această mişcare.

a. *Problema culturii religioase.* Din trecutul lor păgân, creştinii de limbă greacă moşteniseră gustul pentru imagistica religioasă. Când Biserica primară a condamnat o astfel de artă ca idolatră, forma tridimensională a dispărut, practic, numai ca să apară într-o versiune nouă, creştină, bidimensională. Alţi creştini răsăriteni, îndeosebi sirienii şi armenii, erau mult mai puţin înclinaţi, prin

trecutul lor cultural, să se folosească de icoane. De aceea, este semnificativ faptul că împărații care au sprijinit iconoclasmul au fost de origine armeană sau isauriană. Mai mult, Răsăritul nevorbitor de limbă greacă era aproape în întregime monofizit la începutul secolului al VIII-lea și, precum vom vedea, monofizitismul îi alimenta tacit sau explicit pe iconoclaști cu substanța argumentelor lor teologice.

b. *Confruntarea cu islamismul.* După cucerirea arabă a Palestinei, Siriei și Egiptului, Imperiul Bizantin s-a aflat în continuă confruntare din punct de vedere militar și ideologic cu islamismul. Atât creștinismul, cât și islamismul pretindeau că sunt religii universale, ale căror căpetenii erau: împăratul bizantin, respectiv califul arab. Dar în războiul psihologic însoțitor dintre aceste religii islamismul pretindea că este cea mai recentă religie și, prin urmare, cea mai înaltă și mai pură revelare a Dumnezeului lui Avraam. El îndrepta repetat acuzația de politeism și de idolatrie contra învățăturii creștine despre Sfânta Treime și despre utilizarea icoanelor. Tocmai la acuzația de idolatrie au răspuns împărații proveniți din Răsărit, în secolul al VIII-lea. Ei s-au decis să purifice creștinismul spre a-l face apt să reziste mai bine atacului islamismului. Astfel, a existat o influență islamică asupra mișcării iconoclaste, dar această influență făcea parte din Războiul Rece contra islamismului și nu era imitarea conștientă a acestuia.

c. *Moștenirea spiritualismului elen.* Controversa începută de împărații Leon al III-lea (717–741) și Constantin al V-lea (741–775) pare să fi fost determinată inițial de factorii neteologici descriși mai sus. Dar iconoclaștii au descoperit ușor chiar în tradiția creștină greacă noi argumente, nu legate direct de monofizitismul condamnat sau de influențe culturale externe. Un curent de gândire iconoclast, ce ar putea fi urmărit până în creștinismul primar, a fost pus, ulterior, în legătură cu origenismul. Primii apologeți ai creștinismului au luat prohibițiile vechi-testamentare contra oricăror reprezentări ale lui Dumnezeu, tot atât de literal pe cât le luaseră și iudeii. Dar, în polemica lor contra creștinilor, scriitorii neoplatonici au minimalizat importanța idolilor din păgânismul

grecesc și au dat naștere la o doctrină *relativă* despre chip ca mijloc de acces la prototipul dumnezeiesc, iar nu ca sălaș al dumnezeiescului însuși. Ei au utilizat acest argument spre a demonstra inferioritatea religioasă a creștinismului. Porfiriu, de exemplu, scrie: „Dacă unii elini sunt destul de aiuriți încât să creadă că zeii trăiesc înăuntrul idolilor, gândirea lor rămâne mai curată decât aceea (a creștinilor) care cred că Dumnezeirea a intrat în pântecele Fecioarei Maria, că a devenit embrion, că s-a născut și a fost înfășată, că era plină de sânge, de pielițe, de fiere, ba chiar de lucruri mai josnice“[1].

Evident, Porfiriu a înțeles că credința într-o întrupare istorică a lui Dumnezeu era neconcordantă cu iconoclasmul total, deoarece un Hristos istoric era în chip necesar vizibil și descriptibil. Și, într-adevăr, iconografia creștină a început să înflorească încă din secolul al III-lea. În cercurile origeniste însă, care erau influențate de spiritualismul platonic ce nega materiei o existență permanentă creată de Dumnezeu, și pentru care singura realitate era cea intelectuală, tendințele iconoclaste au supraviețuit. Când Constantia, sora împăratului Constantin, a vizitat Ierusalimul și a cerut o icoană a lui Hristos de la Eusebiu de Cezareea, ea a primit răspunsul că „chipul de rob“, asumat de Logos în Iisus Hristos, nu mai era în domeniul realității și că preocuparea ei de chipul material al lui Iisus era nevrednică de religia adevărată; după slăvirea Sa, Hristos putea fi contemplat numai „în minte“.[2] Există mărturii că sfetnicii teologici ai lui Leon al III-lea, cel dintâi împărat iconoclast, erau de asemenea origeniști cu vederi foarte sigur identice cu acelea ale lui Eusebiu. Astfel, un iconoclasm pur „grecesc“, destul de diferit din punct de vedere filosofic de cel oriental și islamic, a condus la această mișcare.

2. TEOLOGIA ICONOCLASTĂ

Se pare că nu s-a elaborat nici o teologie articulată a iconoclasmului în formă scrisă înainte de domnia lui Constantin al V-lea

Copronim (741-775). Împăratul însuşi a publicat tratate teologice atacând venerarea icoanelor şi a adunat la Hieria un sinod care se pretindea ecumenic (754). Lucrările acestei adunări se păstrează în procesele-verbale ale Sinodului al VII-lea Ecumenic, al II-lea de la Niceea, care a respins oficial iconoclasmul (787).

Este remarcabil faptul că împăratul Constantin, pentru a-şi justifica atitudinea, s-a referit în mod oficial la autoritatea primelor şase sinoade; pentru el, iconoclasmul nu era o învăţătură nouă, ci rezultatul logic al disputelor hristologice din secolele anterioare. Pictorul – afirma Sinodul din Hieria –, când face o icoană a lui Hristos, îi poate picta fie numai omenitatea, separând-o astfel de dumnezeire, fie pictează atât omenitatea, cât şi dumnezeirea Lui. În primul caz, el este nestorian; în cel de-al doilea caz, el socoteşte că dumnezeirea* este circumscrisă de omenitate, ceea ce este absurd; sau că ambele sunt amestecate, în care caz este monofizit.[3]

Aceste argumente nu duc lipsă de vigoare şi trebuie să-i fi impresionat pe contemporanii săi**, dar n-au reuşit să răspundă afirmaţiei calcedoniene că „fiecare fire îşi păstrează propriul ei fel de a fi“. Evident, chiar dacă au condamnat oficial monofizitismul, iconoclaştii presupuneau că îndumnezeirea omenităţii lui Hristos a copleşit caracterul ei individual omenesc propriu-zis. Ei par să fi ignorat, de asemenea, adevăratul sens al unirii ipostatice, unire care implică o distincţie reală între fire şi ipostas. Fiind asumată de către ipostasul Logosului, firea omenească nu se contopeşte cu dumnezeirea; ea îşi păstrează deplina sa identitate.

Un alt aspect al atitudinii iconoclaştilor a fost noţiunea lor de chip, pe care l-au considerat întotdeauna că este identic sau „consubstanţial“ (deofiinţă) cu prototipul. Consecinţa acestei abordări era că chipul material nu putea să dobândească niciodată această identitate şi era întotdeauna neadecvat. Singurul „chip“ adevărat al lui Hristos pe care ei voiau să-l accepte era cel sacramental, din

---

* Lui Hristos (n. tr.).

** Ai împăratului (n. tr.).

Sfânta Euharistie, ca „chip“ și „simbol“ al lui Hristos – o noțiune desprinsă din opera lui Pseudo-Dionisie.[4]

3. TEOLOGIA ORTODOXĂ A ICOANELOR: SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN ȘI SINODUL AL VII-LEA

Unele discuții despre icoane trebuie să fi avut loc în Bizanț începând de prin ultimii ani ai secolului al VII-lea și se reflectă în canonul 82 al Sinodului quini-sext *(in Trullo)*. Importanța textului constă în faptul că plasează problema reprezentării religioase în context hristologic:

„În anumite reproduceri ale cinstitelor icoane, Înainte-mergătorul* este înfățișat arătând cu degetul către Miel. Această reprezentare a fost adoptată ca un simbol al harului. Era un chip ascuns al Acelui Miel adevărat, Iisus Hristos Dumnezeul nostru, arătat nouă potrivit Legii. După ce am primit aceste chipuri și umbre vechi ca simboluri ale adevărului transmis Bisericii, *noi preferăm astăzi însuși harul și adevărul* ca plinire a acestei legi. Prin urmare, pentru a expune privirii tuturor, cel puțin cu ajutorul picturii, ceea ce este desăvârșit, hotărâm ca de aici înainte Hristos Dumnezeul nostru să fie reprezentat *în forma Sa omenească*, iar nu în forma vechiului Miel.“[5]

Astfel, icoana lui Hristos deja implica – după părerea Părinților Sinodului Trulan *(in Trullo*, în text) – o mărturisire de credință în întruparea istorică, întrupare ce nu se putea exprima cum se cuvine în chipul simbolic al unui miel, ci avea nevoie de un chip al lui Iisus „în forma Sa omenească“.

Înainte ca Leon al III-lea să fi emis decretul său oficial contra icoanelor, patriarhul Constantinopolului, Gherman I (715-730),

---

* Ioan Botezătorul (n. tr.).

utiliza același argument teologic împotriva iconoclasmului incipient de la curte:

„Întru veșnică pomenire a vieții în trup a Domnului nostru Iisus Hristos, a patimii Sale, a morții Sale mântuitoare și a răscumpărării lumii care decurge din acestea, noi am primit tradiția înfățișării Lui în formă omenească – adică, în teofania Sa văzută –, înțelegând că în acest fel noi lăudăm smerenia lui Dumnezeu Cuvântul."[6]

Gherman a adus astfel cea dintâi mărturie a Ortodoxiei împotriva iconoclasmului în Bizanț. După retragerea sa, sub presiune imperială, apărarea icoanelor a fost preluată de vocea solitară și, geografic, îndepărtată a Sfântului Ioan Damaschin.

Trăind și scriind în relativa siguranță garantată ghetourilor creștine din Orientul Mijlociu de către cuceritorii arabi, acest smerit călugăr din Mănăstirea „Sfântul Sava" din Palestina a reușit, prin cele trei vestite tratate ale sale, scrise în apărarea icoanelor, să unifice concepția ortodoxă* din lumea bizantină. Cel dintâi tratat al său începe cu reafirmarea argumentului hristologic: „Eu îl înfățișez pe Dumnezeu, pe Cel Nevăzut, nu ca nevăzut, ci într-atât cât El S-a făcut văzut pentru noi prin părtășia trupului și a sângelui"[7]. Accentul principal este pus de Ioan Damaschin pe *schimbarea* ce s-a produs în raportul dintre Dumnezeu și lumea văzută când El** S-a făcut om. Prin voia Sa proprie, Dumnezeu S-a făcut văzut asumând existența materială și conferind materiei o nouă funcție și demnitate.

„În vremurile dinainte, Dumnezeu, fără trup sau formă, nu putea fi înfățișat în nici un chip. Dar astăzi, deoarece Dumnezeu S-a arătat în trup și a trăit printre oameni, eu pot înfățișa ceea ce este văzut în Dumnezeu (τὸ ὅρατον τοῦ θεοῦ). Eu nu cinstesc materia, ci îl cinstesc pe Creatorul materiei, Care S-a făcut materie pentru mine, Care a luat asupră-Și viața în trup și Care, prin materie, a săvârșit mântuirea mea."[8]

---

* Despre icoane (n. tr.).

** Logosul (n. tr.).

Pe lângă acest argument central, Sfântul Ioan Damaschin insistă asupra unor probleme secundare și mai puțin hotărâtoare. De exemplu, Vechiul Testament nu era complet iconoclast, ci utiliza chipuri (icoane), în special la cultul din templu, chipuri pe care creștinii sunt îndreptățiți să le interpreteze ca prefigurări ale lui Hristos. Sf. Ioan Damaschin a denunțat de asemenea identificarea de către iconoclaști a icoanei cu prototipul, ideea că icoana „este Dumnezeu". În această privință, tradițiile, origenistă și neoplatonică, de care se foloseau de asemenea iconoclaștii, sprijineau cauza ortodocșilor: numai Fiul și Duhul sunt „icoane naturale" ale Tatălui, și prin urmare deoființă cu El, iar celelalte icoane ale lui Dumnezeu sunt diferite ființial de modelul lor și, prin urmare, nu sunt „idoli".

Tocmai această discuție despre natura icoanei a furnizat baza pentru foarte importanta definire a cultului icoanelor, adoptată de Sinodul al VII-lea Ecumenic, la 787. Chipul sau icoana, deoarece este deosebită de modelul dumnezeiesc, poate fi obiectul doar al unei venerații sau cinstiri relative, nu obiect de adorare, care adorare este rezervată numai lui Dumnezeu.[9] Această declarație autoritativă din partea unui sinod ecumenic exclude clar adorarea icoanelor, adesea atribuită creștinismului bizantin.

Neînțelegerea asupra acestui punct este foarte veche și constituie, în parte, rezultatul dificultăților de traducere. Cuvântul grec *προσκύνησις* („venerare") era tradus deja ca *adoratio* în versiunea latină a Actelor sinodale, utilizate de Carol cel Mare în celebrele sale *Libri Carolini* care au respins sinodul. Iar mai târziu, chiar Toma de Aquino – care accepta, desigur, Sinodul al II-lea de la Niceea – admitea o „adorare relativă" (*latreia*) a icoanelor, atitudine ce a dat grecilor posibilitatea să-i acuze pe latini de idolatrie la sinodul ținut în biserica Sfânta Sofia în anul 1450.[10]

În ciuda foarte marii sale precizii terminologice în descrierea venerării icoanelor, al II-lea Sinod de la Niceea (787) nu a dezvoltat punctele specifice de hristologie ridicate de Sinodul iconoclast de la Hieria. Sarcina respingerii acestui sinod și a dezvoltării afirmațiilor hristologice destul de generale ale patriarhului Gherman

și ale Sf. Ioan Damaschin revine celor două personalități teologice majore ale celei de a doua perioade iconoclaste – sub domnia lui Leon al V-lea (813-820), Mihail al II-lea (820-829) și Teofil (829-842) –, anume: Teodor Studitul și Patriarhul Nichifor.

4. TEOLOGIA ORTODOXĂ A ICOANELOR: TEODOR STUDITUL ȘI NICHIFOR

Teodor Studitul (759-826) a fost unul dintre marii reformatori ai mișcării monahale creștine răsăritene. În anul 798, el s-a aflat în fruntea mănăstirii constantinopolitane a lui Studios (numele fondatorului), mănăstire care, pe atunci, deja căzuse în ruină. Sub conducerea lui Teodor, obștea a crescut repede până la mai multe sute de monahi și a devenit principalul centru monahal al Capitalei. Regula studită (Ὑποτύπωσις), în forma sa finală, este munca ucenicilor lui Teodor, dar ea aplica principiile lui de viață monahală și a devenit model pentru obști chinovitice mari în lumea bizantină și în cea slavă. Teodor însuși este autorul a două colecții de instrucțiuni adresate monahilor săi („mica" și „marea" *Cateheză*), în care el dezvoltă conceptul de monahism bazat pe ascultarea față de stareț, pe viața liturgică, pe lucrul continuu și pe sărăcia personală. Aceste principii erau foarte diferite de tradiția eremită, sau „isihastă", și erau extrase din regulile lui Pahomie și ale Sfântului Vasile. Influența Iui Teodor asupra evoluțiilor ulterioare ale creștinismului bizantin și-a găsit expresia, de asemenea, în contribuția lui la imnografie; multe dintre părțile ascetice din *Triod* (carte de strană pentru Postul Mare) și din *Paraclis* (Παρακλητική), sau *Octoih* (Ὀκτώηχος), cartea celor „opt glasuri", constituie opera sa ori opera discipolilor săi imediați. Rolul lui în conflictele dintre Biserică și Stat va fi menționat în capitolul următor.

În numeroase lucrări adresate contemporanilor, în cele trei *Antirrhetice* ale sale îndreptate împotriva iconoclaștilor, ca și în mai multe tratate mai mici asupra temei, Teodor a participat activ la apărarea icoanelor.

După cum am văzut, principalul argument al ortodocşilor împotriva iconoclaştilor era realitatea omenităţii lui Hristos; disputa a dat astfel teologilor bizantini ocazia să reafirme contribuţia antiohiană la hristologia calcedoniană şi a semnalat o reîntoarcere bine-venită la faptele istorice din Noul Testament. Din epoca lui Iustinian, omenitatea lui Hristos a fost exprimată adeseori în termeni de „fire umană“, asumată integral de Noul Adam. Evident, această concepţie platonizantă despre omenitate în general era insuficientă spre a justifica un chip al lui Iisus Hristos drept persoană umană istorică şi concretă. Teama de nestorianism i-a oprit pe mulţi teologi bizantini de a vedea „om“ în Hristos, deoarece „omul“, posedând conştiinţă omenească individuală, părea că înseamnă un ipostas omenesc separat. În scrierile anti-iconoclaste ale lui Teodor, această dificultate este depăşită printr-o reîntoarcere parţială la categoriile aristotelice:

„Hristos n-a fost, cu siguranţă, doar un simplu om; nici nu este ortodox să spui că El a luat asupră-Şi *pe un oarecare dintre oameni* (τῶν τινα ἀνθρώπων), ci întregul, totalitatea firii*. Trebuie spus însă că această fire totală a fost contemplată într-un mod individual – căci altfel cum ar fi putut fi *văzută?* –, într-un mod în care s-a făcut vizibilă şi descriptibilă..., care i-a îngăduit să mănânce şi să bea...“[11]

După Teodor, omenitatea „există doar în Petru şi în Pavel“, adică în fiinţe omeneşti concrete, iar Iisus a fost o astfel de fiinţă. Altfel, experienţa Apostolului Toma de a-şi pune degetul pe rănile lui Iisus ar fi fost imposibilă[12]. Iconoclaştii pretindeau că Hristos, în virtutea unirii dintre dumnezeire şi omenitate, era de nedescris şi, prin urmare, că nici o icoană a Lui nu era posibilă; dar, după Teodor, „un Hristos indescriptibil ar fi un Hristos netrupesc; ...Isaia (8,3) L-a descris ca bărbat, şi numai formele trupului pot face bărbatul şi femeia deosebiţi unul de celălalt“.[13]

* Omeneşti (n. tr.).

Poziția fermă privind individualitatea lui Hristos, ca om, iarăși a ridicat problema unirii ipostatice, deoarece în hristologia calcedoniană unicul ipostas sau unica persoană a lui Hristos este aceea a Logosului. Atunci, evident că noțiunea de ipostas nu poate fi identificată nici cu însușirile divine, nici cu cele omenești; nici nu poate fi identică cu ideea de conștiință umană. Ipostasul este sursa supremă a existenței personale individuale, care, în Hristos, este atât divină, cât și umană.

După Teodor, o icoană poate fi doar icoana unui ipostas, deoarece icoana unei firi este de neconceput.[14] Pe icoanele lui Hristos, singura inscripție potrivită este aceea a Dumnezeului *personal:* ὁ ὤν – „Cel ce este", echivalentul grec al tetragramei sacre yhwh (Yahveh) din Vechiul Testament, și niciodată nu sunt potriviți termeni impersonali, ca: „Dumnezeire" sau „Împărăție" care aparțin Sfintei Treimi ca atare, și astfel nu pot fi zugrăviți.[15] Acest principiu, urmat strict în iconografia bizantină clasică, arată că icoana lui Hristos este, după Teodor, nu numai un „chip" al „omului Iisus", ci și al Logosului întrupat. Sensul Evangheliei creștine constă tocmai în faptul că Logosul a luat asupră-Și toate caracteristicile unui om, inclusiv putința de a fi descris, iar icoana Sa este o permanentă mărturie a acestui fapt.

Omenitatea lui Hristos, care și face posibile icoanele, este o „omenitate nouă", pentru că ea a fost deplin redată comuniunii cu Dumnezeu, este îndumnezeită în virtutea comunicării însușirilor, purtând iarăși pe deplin chipul lui Dumnezeu. Această realitate trebuie reflectată în iconografie sub formă de artă: artistul primește astfel o funcție cvasi-sacramentală. Teodor compară pe artistul creștin cu Dumnezeu însuși, Care creează omul după chipul Său: „Faptul că Dumnezeu a creat omul după chipul și asemănarea Sa arată că iconografia este o lucrare dumnezeiască".[16] La început, Dumnezeu a creat omul după chipul Său. Zugrăvind icoana lui Hristos, iconograful pictează de asemenea un „chip al lui Dumnezeu", deoarece într-aceasta constă în realitate omenitatea îndumnezeită a lui Iisus.

Prin atitudine, temperament și stil, Nichifor, patriarhul Constantinopolului (806-815), era opusul lui Teodor. El aparține unui șir de patriarhi bizantini, dintre Tarasie și Fotie, care au fost ridicați la demnitatea bisericească supremă în urma unei cariere civile strălucite. Ca patriarh, el a urmat o politică de *oikonomia* (οἰκονομία = indulgență) și a suspendat pedepsele canonice impuse anterior preotului Iosif care oficiase căsătoria „adulteră" a lui Constantin al VI-lea. Această acțiune l-a pus într-un conflict violent cu Teodor și cu zeloții monahali. Fiind depus ulterior de Leon al V-lea (în 815) pentru că a apărat icoanele, el a murit în anul 828, după ce a compus o *Respingere* a Sinodului iconoclast din 815, trei *Antirrhetice*, o *Apologie lungă* și un interesant tratat *Contra lui Eusebiu și a lui Epifanie*, principalele temeiuri patristice ale iconoclaștilor.

Gândirea lui Nichifor este îndreptată cu totul împotriva concepției origeniste din Scrisoarea lui Eusebiu către Constantia, că îndumnezeirea omenității implică dematerializarea și absorbirea într-un mod de existență pur intelectual. Patriarhul insistă mereu asupra mărturiei evidente a Noului Testament că Iisus a cunoscut sfârșeala, foamea și setea ca oricare alt om.[17] Tratând despre problema neștiinței lui Iisus, Nichifor încearcă de asemenea să reconcilieze pasajele scripturistice relevante cu învățătura despre unirea ipostatică, într-un mod care, pentru diverse motive, nu era obișnuit în teologia răsăriteană. În origenismul evagrian, neștiința era considerată drept codimensională cu păcătoșenia, dacă nu identică cu ea. Starea originară a intelectelor create înainte de cădere a fost aceea de gnoză dumnezeiască. Iisus era tocmai intelectul necăzut și, prin urmare, își păstrase în chip necesar și eminent „cunoașterea de Dumnezeu" și, desigur, orice altă formă de gnoză inferioară. Autorii din epoca lui Iustinian, urmați atât de Sfântul Maxim, cât și de Sfântul Ioan Damaschin, au negat orice neștiință în Hristos, în virtutea unirii ipostatice, dar, probabil și sub influența unui evagrianism latent, ei au interpretat pasajele din Evanghelie care vorbesc despre neștiință din partea lui Iisus ca exemple de a Sa *oikonomia*, sau dorință pastorală –

spre a fi văzut ca simplu om –, nu ca expresii ale unei neştiinţe reale. Nichifor se află în opoziţie cu acea tradiţie în acest punct, deşi el admite că unirea ipostatică putea suprima orice neştiinţă omenească din persoana lui Iisus, în virtutea comunicării însuşirilor*, cunoaşterea dumnezeiască fiind comunicată firii omeneşti. El susţine că, de fapt, iconomia dumnezeiască a cerut ca Hristos să ia asupră-Şi toate aspectele existenţei umane, inclusiv neştiinţa: „El de bunăvoie a lucrat, a dorit, a fost neştiutor şi a suferit ca om“[18]. Întrupându-Se, Logosul n-a luat asupră-Şi o omenitate ideală, abstractă, ci omenitatea concretă existentă în istorie după cădere, pentru a o mântui. „El nu a avut altfel de trup decât al nostru, acel trup care a căzut ca urmare a păcatului; El nu l-a transformat (asumându-l...), ... El era făcut din aceeaşi fire ca şi noi, dar fără păcat, şi prin acea fire El a condamnat păcatul şi moartea“[19].

Această plinătate a omenităţii, desigur, implica descriptibilitatea, căci dacă Hristos ar fi fost indescriptibil, Maica Sa, cu care a împărtăşit aceeaşi fire, ar fi trebuit să fie şi ea considerată ca indescriptibilă. „Prea multă cinste acordată Maicii – scrie Nichifor – înseamnă lipsirea ei de cinstire, căci va trebui să i se atribuie nestricăciunea, nemurirea, nepătimirea, dacă ceea ce prin fire aparţine Logosului trebuie atribuit, de asemenea, prin har, celei care I-a dat naştere“[20].

Aceeaşi logică este valabilă şi în cazul Euharistiei pe care, după cum am văzut, iconoclaştii o socoteau ca singura icoană sau singurul simbol îngăduit al lui Iisus Hristos. Pentru Nichifor şi alţi apărători ortodocşi ai icoanelor, această concepţie era inacceptabilă, deoarece ei înţelegeau Euharistia ca însăşi realitatea Trupului şi a Sângelui lui Hristos, şi desigur nu ca „icoană“, deoarece icoana este făcută spre a fi *văzută*, în timp ce Euharistia rămâne fundamental *hrană* de consumat (mâncat, în text). Fiind asumate în Hristos, elementele euharistice nu-şi pierd legătura lor cu lumea

* *Communicatio idiomatum* (n. tr.).

de aici, tot așa cum Fecioara Maria nu a încetat să fie parte din umanitate când a devenit Maica lui Dumnezeu. „Mărturisim – scrie Nichifor – că prin invocarea preotului, prin venirea Prea Sfântului Duh, Trupul și Sângele lui Hristos devin prezente în chip nevăzut și tainic (mistic)...“; iar acestea constituie hrană mântuitoare pentru noi „nu din cauză că Trupul încetează de a mai fi trup, ci fiindcă el rămâne așa și este păstrat ca trup“[21].

Insistența lui Nichifor asupra autenticității omenității lui Hristos îl îndepărtează de hristologia chiriliană clasică. El ocolește teopashismul, refuzând să admită fie că „Logosul a îndurat patima, fie că trupul făcea minuni... Trebuie să atribuim fiecărei firi ceea ce îi este propriu“[22], și minimalizează valoarea comunicării însușirilor care, după el, manevrează „cuvintele“[23]. Evident, Teodor Studitul a fost mult mai imun la riscul de nestorianizare decât Nichifor. În orice caz, necesitatea reafirmării omenității lui Hristos și, astfel, a apărării descriptibilității Sale i-a condus pe teologii bizantini la o reluare a elementelor tradiției antiohiene și, astfel, spre o dovadă a credincioșiei lor față de Calcedon.

5. ÎNSEMNĂTATEA DE DURATĂ A PROBLEMEI

Controversa iconoclastă a avut o influență de durată asupra vieții intelectuale din Bizanț. Patru aspecte ale acestei influențe par deosebit de relevante pentru dezvoltarea teologică.

a. Pe vremea războaielor împăratului Heraclie cu perșii, în secolul al VII-lea, Bizanțul s-a îndepărtat din punct de vedere cultural de trecutul său roman și s-a îndreptat către Răsărit. Marea confruntare cu islamismul, reflectată în originile și caracterul iconoclasmului, a făcut această tendință și mai hotărâtă. Lipsiți de protecția politică a împăraților bizantini, cu care ei se aflau în conflict doctrinar, papii s-au orientat către franci și astfel s-au afiliat la Evul Mediu latin ce-și făcea apariția. Ca rezultat, fundalul politic, cultural și social al acestei separări a devenit tot mai evident; cele două jumătăți ale lumii creștine au început să vorbească

limbi diferite, iar cadrul lor de referință în teologie a început să se deosebească mai acut decât anterior.

Orientarea Bizanțului către Răsărit, chiar dacă s-a exprimat printr-o anumită osmoză culturală cu lumea arabă, în special în timpul domniei lui Teofil, nu a însemnat o înțelegere mai substanțială între creștinismul bizantin și islamism. Confruntarea a rămas fundamental ostilă, iar această ostilitate a împiedicat dialogul adevărat. Sfântul Ioan Damaschin, care a trăit el însuși în Palestina dominată de arabi, vorbea despre Mohamed ca despre „precursorul lui Antihrist“[24]. Dând citate de mâna a doua din Coran, el a prezentat noua religie ca nimic altceva decât superstiție și imoralitate grosolană. Literatura bizantină ulterioară privind islamismul rareori a trecut dincolo de acest nivel de pură polemică.

Totuși, chiar dacă această orientare către Răsărit n-a fost în sine o îmbogățire, Bizanțul a rămas timp de mai multe secole adevărata capitală a lumii creștine. Depășind din punct de vedere cultural Apusul carolingian și fiind puternic din punct de vedere militar în rezistența față de islamism, creștinismul bizantin și-a păstrat concepția sa misionară universalistă, care și-a găsit expresia într-o evanghelizare reușită a slavilor și a altor popoare răsăritene. Dar evoluțiile sale teologice ulterioare au avut loc într-o atmosferă exclusiv grecească. Încă purtând titlul de „Biserica Mare a Constantinopolului – Noua Romă“, aceasta a devenit cunoscută atât competitorilor săi latini, cât și ucenicilor ei slavi drept Biserica „greacă“.

b. Indiferent de rolul jucat de către înalți demnitari bisericești și teologi ca patriarhul Nichifor în dobândirea victoriei Ortodoxiei asupra iconoclaștilor, creditul real trebuie acordat monahilor bizantini, care s-au opus în număr copleșitor împăraților. Împărații, îndeosebi Leon al III-lea și Constantin al V-lea, și-au exprimat mai clar decât oricare dintre predecesorii lor pretenția de cezaro-papism. Astfel, controversa iconoclastă a fost, în mare, o confruntare dintre Stat și un monahism puternic independent, neconformist, care își asumase rolul profetic de a lupta pentru independența Evangheliei față de „lume“. Faptul că acest rol a

fost asumat de monahi, iar nu de autoritatea canonică superioară a Bisericii, subliniază faptul că interesul era apărarea, nu a Bisericii ca instituție, ci a credinței creștine drept cale spre mântuirea veșnică.

Monahii, desigur, și-au luat foarte în serios rolul și au păstrat, chiar după victoria lor, un anume simț al răspunderii față de credință, așa cum am observat în cazul lui Teodor Studitul. Din punct de vedere teologic, ei au menținut o tradiție de credincioșie față de trecut, ca și un simțământ al relevanței existențiale a teologiei ca atare. Rolul lor în dezvoltarea teologică bizantină ulterioară a rămas hotărâtor timp de secole.

c. Disputa teologică dintre ortodocși și iconoclaști se ocupa esențial de icoana lui Hristos, deoarece credința în dumnezeirea lui Hristos angaja o luare de poziție privind problema crucială a indescriptibilității ființiale a lui Dumnezeu și privitor la Întrupare, care Îl făcea văzut. Astfel, icoana lui Hristos este icoana *prin excelență* și implică o mărturisire de credință în Întrupare.

Totuși, iconoclaștii au obiectat, pe temeiuri teologice, nu numai față de această icoană, ci și față de utilizarea oricăror imagini religioase, cu excepția Crucii, fiindcă, așa cum o proclamă Sinodul din 754, ei s-au opus „la tot păgânismul". Orice venerare a icoanelor se socotea egală cu idolatria. Dacă scopul urmărit de Constantin al V-lea, de a „epura" creștinismul bizantin nu numai de cultul icoanelor, ci și de monahism, s-ar fi atins, întregul caracter al pietății creștine răsăritene*, ca și etosul ei, ar fi evoluat cu totul altfel. Izbânda Ortodoxiei a însemnat că, de exemplu, credința religioasă putea fi exprimată nu numai prin propoziții, cărți sau trăire personală, ci și prin puterea omului asupra materiei, prin experiență estetică și prin gesturi și atitudini ale trupului în fața sfintelor icoane. Toate acestea presupuneau o filosofie și o antropologie a religiei; cultul, liturghia, conștiința religioasă – toate angajau întreaga persoană umană, fără a disprețui vreuna dintre

---

* Ortodoxe (n. tr.).

funcțiunile sufletului sau ale trupului și fără a lăsa vreuna dintre ele domeniului profan.

d. Dintre toate familiile culturale ale Creștinismului – latină, siriană, egipteană sau armeană –, cea bizantină a fost singura în care arta a devenit inseparabilă de teologie. Disputele din secolele al VIII-lea și al IX-lea au demonstrat că în lumina Întrupării arta nu putea să rețină vreo funcție „neutră", că ea putea și chiar trebuia să exprime învățătura de credință. Astfel, prin stilul lor, prin compozițiile lor simbolice, prin programele artistice complexe acoperind zidurile bisericilor bizantine, prin sistemul permanent care a guvernat compunerea catapetesmei bizantine, icoanele au devenit expresie și izvor de cunoaștere dumnezeiască. Vestea cea bună despre faptul că Dumnezeu S-a făcut om, despre prezența printre oameni a unei omenități îndumnezeite și slăvite, mai întâi în Hristos, dar prin El și prin Duhul Sfânt și în Fecioara Maria și în sfinți – toată această „împodobire a Bisericii" a fost exprimată în arta creștină bizantină. Eugen Trubețkoi, filosof rus din prima jumătate a secolului XX, a numit această expresie „contemplație în culori"[25].

NOTE

1. Porfiriu, *Contra creștinilor*, fragmentul 77; ed. A. Harnack, *AbhBerlAk* (1916), 93.

2. Textul scrisorii lui Eusebiu la Nichifor, *Contra Eusebium*, ed. J. B. Pitra, *Spicilegium Solesmense* (Paris, 1852; rep. Graz, 1962), I, 383-386.

3. Mansi, XIII, 252 AB, 256 AB.

4. *Ibid.*, 261 D-264 C. Vezi Pseudo-Dionisie, *Ierarhia cerească*, (Migne) P.G. 3; 124 A.

5. Mansi, XI, 977-980.

6. Gherman I, *De haeresibus et synodis*, (Migne) P.G. 98:80 A.

7. Sfântul Ioan Damaschin, *Or(atio)* I, (Migne) P.G. 94:1236 C.

8. *Ibid.*, (Migne) P.G. 94:1245 A.

9. Mansi, XIII, 377 D.

10. *Ibid.*, XXXII, 103.

11. Sfântul Teodor Studitul, *Antirrhetic* I, (Migne), P.G. 99:332 D - 333 A.

12. *Ibid.* III; P.G. 99:396 C - 397 A.

13. *Ibid.*, 409 C.

14. *Ibid.*, 405 A.

15. Sfântul Teodor Studitul, *Scrisoare către Naucratius*, II, 67, (Migne) P.G. 99:1296 AB; Vezi şi *Antirrhetic*, III, (Migne) P.G. 99:420 D.

16. *Antirrhetic*, III, (Migne) P.G. 99:420 A.

17. Nichifor, *Antirrhetic*, I, (Migne) P.G. 100:272 B.

18. *Ibid.*, 328 BD.

19. Nichifor, *Contra Eusebium*, ed. Pitra, I, 401.

20. *Antirrhetic*, (Migne) P.G. 100:268 B.

21. *Ibid.*, 440, 447.

22. *Ibid.*, 252 B.

23. *Ibid.*, 317 B.

24. Sfântul Ioan Damaschin, *De Haer.* (Migne) P.G. 94:764 A.

25. E. Trubeţkoi, *Umozrenie v Krascakah* (Moscova, 1915-1916); rep. Paris: YMCA Press, 1965; trad. engl.: *Icons: Theology in Color* – (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1973).

IV

MONAHI ŞI UMANIŞTI

În anul 843, *Biserica Bizantină* a sărbătorit „triumful Ortodoxiei“ asupra iconoclasmului, un triumf interpretat ca o victorie asupra tuturor ereziilor care până la acea vreme divizaseră creştinismul. Documentul alcătuit cu acel prilej, vestitul *Synodikon*, îi aminteşte pe apărătorii credinţei adevărate, îi condamnă pe eretici şi, implicit, presupune că societatea bizantină a atins deja o stabilitate internă care să nu mai permită divizarea în continuare. De fapt, noi conflicte şi crize s-au produs, iar *Synodikonul* avea să fie extins. Dar tendinţa de a îngheţa istoria, de a considera imperiul şi Biserica lor ca exprimând forma veşnică şi neschimbabilă a revelaţiei lui Dumnezeu, avea să fie o trăsătură visătoare şi permanentă a civilizaţiei bizantine, chiar dacă ea era asaltată constant de realităţile istorice. Chiar în secolul al IX-lea, societatea bizantină era, de fapt, o societate împărţită – divizată politic, intelectual şi teologic.

În tot timpul perioadei iconoclaste, Bizanţul fusese izolat din punct de vedere cultural de Apus şi tulburat de ameninţarea intelectuală şi militară a islamismului. Când, în anii 787 şi 843, s-a restabilit în cele din urmă comuniunea cu Biserica Romei, apariţia

vrăjmașă a Imperiului carolingian a împiedicat restaurarea vechiului *orbis Christianorum*. Mai mult, reluarea cinstirii icoanelor a constituit o victorie a tradițiilor *grecești* deosebite de iconoclasmul cultural ne-grecesc, oriental, al isaurienilor. Rezultatul acestor evoluții istorice a fost ieșirea Bisericii bizantine din criza iconoclastă ca o Biserică mai „greacă" decât oricând. Ar fi putut deveni chiar o Biserică pur națională, ca Biserica armeană, dacă imperiul nu s-ar fi extins din nou, în secolele al IX-lea și al X-lea, sub marii împărați din dinastia macedoneană și dacă evanghelizarea slavilor și expansiunea ulterioară a creștinismului bizantin în Europa Răsăriteană – unul dintre evenimentele misionare majore din istoria creștină – nu ar fi avut loc. Dar, spre deosebire de Apus, unde papalitatea „a trecut de partea barbarilor" după convertirea lor, Constantinopolul, „Noua Romă", a rămas indiscutabilul și unicul centru intelectual al Răsăritului creștin până la 1453. Această „Romă" era *greacă* din punct de vedere intelectual și cultural, atât de mult încât împăratul Mihail al III-lea, într-o scrisoare adresată papei Nicolae I, putea categorisi chiar limba latină drept o limbă „barbară" și „scită".

Caracterul elen al civilizației bizantine a introdus în teologie problema perenă a raportului dintre „spiritul" grec vechi și Evanghelia creștină. Cu toate că problema se afla, implicit, în mare parte din literatura teologică a secolelor al VI-lea, al VII-lea și al VIII-lea, ea nu a mai fost ridicată explicit de la închiderea universităților păgâne de către Iustinian. În secolul al IX-lea, urmând reînnoirii intelectuale ce avusese loc sub Teofil (829-842), ultimul împărat iconoclast, oamenii de carte bizantini au întreprins și mai viguros studiul autorilor păgâni antici. Universitatea din Constantinopol, înzestrată și protejată de Cezarul Bardas și onorată prin activitatea didactică a marelui Fotie, a devenit centrul acestei prime Renașteri. Savanți ca Fotie, Arethas și Mihail Psellos au promovat curiozitatea enciclopedică și au încurajat copierea vechilor manuscrise. Multe dintre cunoștințele noastre despre antichitatea greacă sunt rezultatul direct al eforturilor lor. În general, interesul lor față de filosofia antică a rămas mai mult academic și a

coexistat cu ușurință cu tot atât de academica și conservatoarea teologie ce a predominat în cercurile oficiale ale Bisericii. Când Ioan Italos, în secolul al XI-lea, încerca o nouă sinteză între platonism și creștinism, el și-a atras de îndată sancțiunea canonică. Astfel, umanismul bizantin a dus lipsă mereu de coerența și dinamismul atât al scolasticii apusene, cât și al Renașterii apusene, și n-a avut puterea să înfrângă convingerea larg răspândită a multor bizantini că Atena și Ierusalimul erau incompatibile. În această privință, veghetorii erau reprezentanții de seamă ai monahismului care a persistat în opoziție fermă față de „înțelepciunea lumească".

Această polaritate dintre umaniști și monahi nu numai că a apărut la nivel intelectual, ci ea s-a manifestat și în politica bisericească. Monahii s-au opus cu consecvență „realiștilor" bisericești gata să practice toleranța față de foștii iconoclaști și față de păcătoșii imperiali, față de inevitabilele compromisuri politice, precum și, într-o perioadă ulterioară, față de înțelegerile doctrinare, sprijinite de Stat, cu Apusul latin. Conflicte de acest fel au apărut când patriarhii Tarasie (784-806) și Metodie I (843-847) au admis în episcopat foști sprijinitori oficiali ai iconoclasmului, când aceiași Tarasie și Nichifor I (806-815) au aprobat recăsătorirea împăratului Constantin al VI-lea, care divorțase de prima lui soție, și când – în 857 – patriarhul Ignatie a fost silit să demisioneze și a fost înlocuit de Fotie. Aceste conflicte, deși nu erau oficial teologice, au angajat problema mărturiei creștine în lume și, ca atare, au influențat serios eclesiologia bizantină și morala socială.

Teodor* a fost atât modelul, cât și ideologul unei partide monahale rigoriste din secolul al IX-lea, partidă care a jucat un rol decisiv în întreaga viață a creștinismului bizantin.

În capitolul anterior s-a discutat contribuția lui Teodor (Studitul) la teologia icoanelor ca un aspect al ortodoxiei hristologice calcedoniene. Impactul său asupra istoriei monahismului este tot atât de important. Sever asaltat de persecuțiile iconoclaste,

* Studitul (n. tr.).

monahismul bizantin şi-a dobândit prestigiul martirajului, iar autoritatea lui în cercurile ortodoxe era adeseori mai mare decât aceea a ierarhiei înclinate spre conciliere. Sub conducerea lui Teodor, monahismul a devenit un bastion organizat şi articulat, de rigorism moral şi canonic.

După Teodor, de fapt, viaţa monahală era sinonimă cu creştinismul autentic.

„Anumite persoane întreabă: de când a apărut tradiţia de a renunţa la lume şi de a se face monah? Dar întrebarea lor este totuna cu a întreba: de când există tradiţia de a deveni creştini? Căci Cel Unul care a aşezat tradiţia apostolică a rânduit de asemenea şase Taine: cea dintâi - Botezul (Luminarea); a doua - Adunarea sau Cuminecarea; a treia - Desăvârşirea mirului; a patra - Desăvârşirile preoţiei; a cincea - Desăvârşirea monahală; a şasea - Slujirea pentru cei ce adorm întru sfinţenie“[1].

Acest pasaj este important nu numai pentru că monahismul este socotit printre Sfintele Taine ale Bisericii - într-o listă izbitor de diferită de cele şapte „Sfinte Taine“ post-tridentine -, ci şi, îndeosebi, fiindcă starea monahală se consideră una dintre formele esenţiale ale mărturiei şi desăvârşirii creştine. Prin detaşare, prin voturile sărăciei, castităţii şi ascultării, printr-o viaţă proiectată într-o realitate deja dată a împărăţiei lui Dumnezeu, monahismul devine „viaţă îngerească“. Monahii - după Teodor Studitul - formează o comunitate eshatologică ce realizează mai deplin şi mai desăvârşit ceea ce ar trebui să fie întreaga Biserică. Monahii studiţi au adus această mărturie chiar în inima capitalei imperiale, centrul „lumii“, şi considerau normal să se afle în conflict aproape statornic cu „lumea“ şi cu orice reprezenta ea. Ei (monahii) au constituit un grup bine organizat. Stareţul lor detesta individualismul eremiţilor creştini de la început şi a făcut din Studion o comunitate lucrătoare, liturgică şi ordonată, în concordanţă cu cele mai bune tradiţii chinoviale moştenite de la Sfinţii Vasile şi Pahomie.

Pentru Teodor Studitul şi discipolii săi, „lumea cealaltă“ nu a însemnat niciodată că lucrarea creştină nu este necesară în lumea de aici. Dimpotrivă. Monahii practicau şi predicau angajarea

activă în problemele cetății, așa încât aceasta să se conformeze pe cât posibil criteriilor riguroase ale împărăției lui Dumnezeu, așa cum o înțelegeau ei. Împărații iconoclaști, desigur, i-au persecutat pe monahi fiindcă aceștia apărau icoanele, dar și din cauza încercării lor de a supune imperiul creștin pământesc imperativelor și cerințelor unei Evanghelii transcendente. Succesorilor lor ortodocși, obligați să recunoască victoria morală a monahilor și să solicite ajutorul acestora, le-a fost de asemenea greu să se conformeze tuturor exigențelor lor. Conflictul din jurul celei de a doua căsătorii a lui Constantin al VI-lea (795), pe care au îngăduit-o patriarhii Tarasie și Nichifor, dar pe care Teodor și studiții o considerau „adulteră" („schisma moechiană"), a provocat zeci de ani de discuții despre natura *iconomiei* (οἰκονομίᾳ) – adică asupra posibilității de a ocoli litera legii pentru binele capital al Bisericii și al mântuirii individuale. Principiul de față, invocat de Sinodul din 809 și discutat mai îndelung în capitolul următor, a fost atacat de Teodor Studitul nu atât de mult în sine, cât în cazul concret al lui Constantin al VI-lea. „Ori împăratul este Dumnezeu, căci numai Dumnezeirea nu este supusă legii, ori este anarhie și revoluție. Căci cum poate fi pace dacă nu este lege validă pentru toți, dacă împăratul poate să-și satisfacă poftele sale – să comită adulter sau să accepte erezii, de exemplu –, în timp ce supușilor săi le este interzis să se cuminece cu adulterul sau cu ereticul?"[2]

Teodor, desigur, n-a fost un inovator în atitudinea sa față de Stat. Căci atitudinea lui era atitudinea lui Atanasie, a lui Ioan Hrisostom, a lui Maxim Mărturisitorul și a lui Ioan Damaschin și avea să fie aceea a unui mare segment dintre slujitorii Bisericii bizantine din secolele ulterioare; această atitudine ilustrează doar faptul că societatea bizantină era departe de a-și fi aflat „armonia" între cele două puteri despre care a vorbit Iustinian în *Novella 6.* Acțiunea și mărturia monahilor au fost mereu prezente în Bizanț, pentru a demonstra că adevărata armonie dintre împărăția lui Dumnezeu și „lume" era posibilă doar la *Parusie.*

Ideologia lui Teodor Studitul și angajamentele sale l-au condus în chip normal departe de paralelismul constantinian, dintre

structura politică a imperiului și structura Bisericii, paralelism aprobat la Niceea și exemplificat cel mai bine prin ridicarea treptată a episcopului de Constantinopol la rangul de „patriarh ecumenic". Teodor, desigur, n-a negat niciodată oficial textele canonice care au reflectat-o, dar în practică s-a referit adesea la principiul apostolicității drept criteriu al autorității Bisericii, mai degrabă decât la preeminența politică a anumitor orașe. Sprijinul acordat partidei ortodoxe în perioada iconoclastă de către Biserica Romei, corespondența amicală pe care Teodor a fost în stare să o stabilească cu papii Leon al III-lea (795-816) și Pascal I (817-824) contrastau cu conflictele interne cu propriii săi patriarhi, atât cu cei iconoclaști, cât și cu cei ortodocși. Acești factori explică foarte înalta considerație exprimată repetat de el față de „tronul apostolic" al vechii Rome. De exemplu, el se adresa papei Pascal cu expresii ca: „stâncă a credinței pe care s-a zidit Biserica Universală", „Tu ești Petru - scrie el - care împodobește tronul lui Petru"[3]. Numeroasele pasaje de acest fel, strânse cu grijă de apologeții moderni ai papalității[4], nu sunt totuși îndeajuns să probeze că viziunea lui Teodor despre Roma este identică cu aceea a Conciliului I de la Vatican. În scrisorile sale, alături de referiri la Petru și la papă ca lideri ai Bisericii, el vorbește și de „trupul pentacefal al Bisericii"[5], cu trimitere la conceptul bizantin de „pentarhie" de patriarhi. De asemenea, adresându-se patriarhului de Ierusalim, îl numește pe acesta „cel dintâi dintre patriarhi", căci locul unde a pătimit Domnul presupune „cea mai înaltă demnitate dintre toate"[6].

Independența de categoriile „din lumea aceasta" și, prin urmare, de Stat a constituit singura preocupare reală a marelui studit. Pretenția apostolică a Romei, dar și nu mai puțin realele, deși mult mai puțin eficientele pretenții ale celorlalți patriarhi răsăriteni i-au furnizat argumente în lupta sa contra ierarhiilor Statului și Bisericii bizantine. Totuși, nu avem motive să ne îndoim că această concepție despre unitatea Bisericii, pe care nu și-a dezvoltat-o niciodată sistematic, nu era strict deosebită de aceea a contemporanilor săi, inclusiv a patriarhului Fotie, care, după cum vom

vedea, a fost întotdeauna gata să recunoască poziția proeminentă a lui Petru între Apostoli, dar de asemenea a considerat că autoritatea urmașilor romani ai lui Petru depindea de ortodoxia lor, iar nu de temelia ei. În Roma, Teodor Studitul vedea suportul prevalent al credinței adevărate, și el și-a exprimat viziunea și speranța sa în cea mai bună tradiție a stilului superlativ bizantin.

Vechea opoziție monahală față de filosofia profană nu apare în scrierile lui Teodor. Se pare că Teodor însuși chiar agrea exercițiile dialectice, după cum ar indica prima sa corespondență cu Ioan Gramaticul, umanist și, ulterior, patriarh iconoclast. Dar tendința antiumanistă avea să se evidențieze clar printre discipolii săi imediați, antifotienii din secolul al IX-lea.

FOTIE (circa 820 - circa 891)

Personalitate dominantă din viața politică, socială și religioasă bizantină din secolul al IX-lea, Fotie este și părintele a ceea ce se numește în general „umanismul" bizantin. În vestita sa operă *Biblioteca,* o alcătuire de critică literară originală și extraordinar de importantă, el se ocupă de scriitorii creștini din primele secole, ca și de un număr de autori profani; la fel, în *Răspunsurile* sale către Amfilohie, o colecție de eseuri filosofice și teologice, el afișează o vastă cunoaștere profană și o largă pregătire în teologia patristică.

În toate scrierile sale, Fotie rămâne esențialmente profesor universitar: în filosofie, interesul său principal îl constituie logica și dialectica; de aici, foarte clara sa predispoziție spre Aristotel, mai degrabă decât spre Platon. În teologie rămâne loial atitudinilor și problematicii Părinților de la primele sinoade*. Simpatia lui pentru filosofia antică nu-l împinge spre vreun fel de îngăduință față de o persoană ca Origen, a cărui condamnare de către Sinodul al V-lea o acceptă fără rezerve[7], sau precum Clement al Alexandriei,

* Ecumenice (n. tr.).

în a cărui scriere principală, *Hypotyposeis*, Fotie a descoperit „miturile necuvioase" ale platonismului[8].

Erudiția sa vastă ne furnizează o analiză critică și citate exacte din autori despre care, fără notele sale, nu am ști nimic. Controversele hristologice din secolele al V-lea și al VI-lea au atras în chip deosebit atenția lui Fotie. În ciuda predilecției sale pentru exegeza antiohiană și pentru teologii din școala antiohiană[9], el rămâne riguros loial față de exegeza chiriliană a Sinodului de la Calcedon, exegeză ce a prevalat în Bizanțul de sub Iustinian și dedică o lungă, iar pentru noi o prețioasă atenție unora dintre importanții ei purtători de cuvânt[10].

Asupra altor probleme teologice, Fotie rămâne într-un foarte categoric acord cu atitudinile tradiționale sinodale și patristice. Dar el nu pare să fi acceptat deplin sau să fi înțeles implicațiile apofatismului absolut al lui Grigorie de Nyssa, iar învățătura lui despre Dumnezeu în raport cu creația pare să se apropie de conceptul scolastic latin de *actus purus*.[11] Însă o analiză atentă a gândirii lui Fotie s-ar cere pentru a evalua poziția lui precisă asupra acestui punct. În tot cazul, autoritatea lui a fost invocată de anti-palamiții bizantini din secolul al XIV-lea împotriva deosebirii reale dintre ființă și „energie" (lucrare) în Dumnezeu, susținută de Palamas și confirmată de sinoadele din această perioadă[12]. În plus, devotamentul său față de știința profană și utilizarea sa liberală a *oikonomiei* (pogorământului) l-au făcut foarte nepopular în timpul vieții și după aceea, în cercurile monahale.

Într-un fel, Fotie i-a dominat evident pe contemporanii lui și tot Evul Mediu prin simțul istoriei, al evoluției istorice și al tradiției. Acest simț transpare din oricare *codex* (capitol) din *Biblioteca* sa. Astfel, analizând cartea unui preot Teodor, care apăra autenticitatea scrierilor lui Dionisie, Fotie înșiră cu atenție argumentele contra autenticității și conchide cu simpla declarație că autorul „încearcă să respingă aceste obiecțiuni și afirmă că *după părerea lui* cartea marelui Dionisie este adevărată"[13]. Chiar dacă, în alte ocazii, Fotie ia de bună autenticitatea dionisiană, pasajul abia citat arată clar onestitatea intelectuală a lui Fotie, care recunoaște

imposibilitatea explicării modului în care Dionisie poate prevesti „tradiții care au dobândit doar treptat vechime în Biserică și cărora le-a luat multă vreme ca să se maturizeze“[14].

Această recunoaștere a dezvoltării tradiției, și de asemenea a unei posibile și legitime varietăți în practicile și în regulile bisericești, joacă un rol însemnat în atitudinea lui Fotie față de papa Nicolae I și față de Biserica Romei. Acuzat de papă că a fost ridicat la treapta de patriarh din starea de laic, în șase zile, practică interzisă în tradiția apuseană, dar niciodată respinsă oficial în Răsărit, Fotie scrie: „Fiecare trebuie să țină ceea ce s-a definit prin hotărâri ecumenice comune, dar o opinie particulară a unui Părinte al Bisericii sau o definiție scoasă de vreun sinod local poate fi urmată de unii și neglijată de alții...“. Apoi el se referă la subiecte ca: bărbieritul, postul sâmbăta și preoția celibatară, și continuă: „Când credința rămâne necălcată, hotărârile universale și comune sunt de asemenea în siguranță; omul cu bun-simț respectă practicile și legile altora; el consideră că nu este nici greșit să le ții, nici nelegal să le calci“.[15]

Grija lui Fotie pentru „credința comună“ și pentru „hotărârile ecumenice“ este ilustrată în problema lui *Filioque.* Deoarece cercetarea istorică modernă a demonstrat clar că el nu era sistematic anti-latin, poziția lui în dispută poate fi explicată numai prin faptul că a luat în serios problema teologică. Nu numai că el a pus accentul principal pe *Filioque,* în special în enciclica sa din 866, dar chiar după ce s-a restabilit pacea bisericească cu papa Ioan al VIII-lea, în 879-880, și după retragerea sa din patriarhat, Fotie încă dedica multe dintre ultimele sale zile scrierii lucrării *Mistagogia Duhului Sfânt,* prima combatere grecească amănunțită a interpolării lui *Filioque* în Crez.

După cum o arată clar *Mistagogia,* Fotie s-a preocupat în mod egal de această interpolare într-un text care a dobândit aprobare universală, ca și de conținutul interpolării înseși. El nu a făcut deosebire între aspectele teologice și canonice ale problemei, ci s-a referit la papi, în special la papa Leon al III-lea și la Ioan al VIII-lea, care se opuseseră interpolării, ca la opozanți ai învățăturii despre

„purcederea dublă“. Punctul slab al tratării acestei probleme de către Fotie constă în faptul că el nu avea acces la izvoarele teologiei latine. Totuşi, el ştia că Părinţii latini au favorizat *Filioque* şi se referă anume la Ambrozie, la Augustin şi Ieronim (cu toate că primul şi ultimul cu greu ar putea fi consideraţi susţinători ai lui *Filioque)*; dar el (Fotie), evident, nu le citise lucrările. Respingerea de către el a punctului de vedere latin se bazează, prin urmare, doar pe informaţia orală.

Oricare ar fi neajunsurile ei şi stilul ei dialectic tăios şi dificil, *Mistagogia* exprimă clar obiecţia bizantină fundamentală faţă de învăţătura latină despre Sfânta Treime: că-L înţelege pe Dumnezeu ca pe o singură şi, filosofic, simplă fiinţă, în care existenţa personală sau ipostatică se reduce la conceptul de raporturi reciproce între cele trei Persoane. Dacă ideea de deofiinţime cere ca Tatăl şi Fiul să fie împreună unica origine a Duhului, fiinţa lui Dumnezeu precede în mod necesar existenţa personală ca trei ipostasuri. Însă după Fotie, „Tatăl este originea (a Fiului şi a Duhului Sfânt) nu prin fire, ci în virtutea caracterului Său ipostatic“[16]. A amesteca însuşirile ipostatice ale Tatălui şi ale Fiului atribuindu-le purcederea Duhului înseamnă a cădea în sabelianism, o erezie modalistă din secolul al III-lea, sau mai degrabă în semi-sabelianism. Căci Sabelie amesteca cele trei Persoane în una, în timp ce latinii se opresc la Tatăl şi la Fiul, dar după aceea cad în pericolul excluderii totale a Duhului din Dumnezeire.[17]

Astfel, Fotie demonstrează clar că în spatele disputei despre *Filioque* stau două concepţii despre Sfânta Treime: concepţia personalistă greacă ce consideră revelarea personală a Tatălui, a Fiului şi a Sfântului Duh ca punctul de plecare al teologiei trinitare; şi concepţia augustiniană latină despre Dumnezeu ca fiinţă simplă, în cadrul căreia Treimea de Persoane poate fi înţeleasă doar în termeni de raporturi interioare.

Opunându-se concepţiei latine despre Treime, Fotie nu neagă *trimiterea* Duhului prin Fiul în lume, în cadrul „iconomiei“ mântuirii, ca legătură dintre omenitatea îndumnezeită a lui Iisus şi întregul corp al Bisericii şi al creaţiei.[18] El nu s-ar opune, deci, vorbirii

despre purcederea Duhului *prin,* sau *de la* Fiul în acest ultim sens. Nici nu se opune Apusului ca atare. El recunoaște în repetate rânduri autoritatea Părinților latini și a Bisericii Romei, unde crezul interpolat încă nu se utiliza la acea vreme. El pretinde – și nu sunt motive ca să ne îndoim de sinceritatea sa – că se preocupă doar de unitatea dintre Răsărit și Apus în credința unică, sfântă și sobornicească definită de vechile sinoade. Din nefericire, după moartea lui, istoria avea să separe și mai mult cele două jumătăți ale creștinătății, iar lărgimea fundamentală a viziunii sale și simțul istoriei aveau să lipsească grav de ambele părți.

MIHAIL PSELLOS (1018-1078)

După epoca lui Fotie, intelectualii bizantini au găsit acces mai liber și mai deplin la izvoarele filosofiei grecești. Cu Mihail Psellos descoperim o personalitate care, în cea mai mare parte, este produsul acestei renașteri bizantine din Evul Mediu timpuriu. Contribuția lui Psellos în teologie este, de fapt, foarte limitată și numai indirectă. Deoarece în concepția bizantină despre lume religia și filosofia erau, în realitate, inseparabile, el poate și trebuie să fie menționat ca un fenomen major din istoria creștinismului bizantin.

„Doresc ca tu să știi – scrie el – că înțelepciunea elenă, în timp ce nu reușește să aducă slavă la ceea ce este Dumnezeire și nu este infailibilă în teologie, *cunoaște natura așa cum a zidit-o Creatorul*“[19]. Această recunoaștere a competenței anticilor în cunoașterea naturii presupune un temei pentru teologia naturală, o cunoaștere a Creatorului prin făpturi. Elementele acestei atitudini existau, desigur, la apologeții din secolele al II-lea și al III-lea și au fost dezvoltate de Origen și de Părinții capadocieni. Dar, mai întâi de toate, ca persoane responsabile ale Bisericii, aceștia au scos în evidență prăpastia religioasă dintre creștinism și elenismul antic. După ei, înțelepciunea elenă constituia un instrument pentru apologeți, iar nu un scop în sine. Din când în când, însuși Psellos recunoaște această incompatibilitate; de exemplu, el combate concepția lui

Platon despre o lume a ideilor subzistente în ele însele, și nu numai în intelectul dumnezeiesc.[20] Dar aceste rezerve provin mai degrabă din definițiile oficiale și explicite ale Bisericii, decât din vreo convingere profundă. El își exprimă, desigur, mult mai precis adevărata sa gândire când scrie: „Ca să mă nasc spre cunoaștere, mă mulțumesc cu durerile lui Platon și Aristotel: ele mă nasc și mă formează"[21].

De fapt, conservatorismul teologic mai mult formal și care prevala în cercurile oficiale ale Bisericii făcea posibilă, în oameni ca Psellos, reînvierea unui neoplatonism aproximativ identic cu ceea ce fusese el în secolul a VI-lea. În Psellos și în contemporanii săi, de fapt, puțin se întâlnea teologia cu filosofia. Desigur, Psellos a rămas creștin, dar dacă există vreun fel de motivație emoțională în gândirea sa, ea constă în aflarea concordanței – și nu a opoziției – dintre platonism și creștinism, și puțin îi pasă dacă este artificială concordanța. Psellos este foarte fericit, de exemplu, să descopere Sfânta Treime, ca și lumea biblică a îngerilor și a sfinților, la Homer.[22]

Acest exemplu, de adaptare formală și artificială a elenismului la Evanghelie, arată limitele a ceea ce s-a numit umanism bizantin. Acestuia îi lipsea robustețea care a făcut posibilă scolastica apuseană după redescoperirea lui Aristotel, sau Renașterea italiană după declinul civilizației medievale. Chiar dacă el i-a cunoscut pe Platon și pe Aristotel mai bine decât i-au cunoscut vreodată cei din Apus, Psellos a rămas un bizantin medieval, adică un om dedicat tradiției și credincios, cel puțin pe dinafară, normelor rigide ale teologiei oficiale. El n-a fost un mare teolog, iar loialitatea sa față de teologia oficială l-a împiedicat să devină cu adevărat un mare filosof. Fundamental, gândirea lui rămâne eclectică. Principiile neoplatonismului – fidelitatea față de Aristotel în logică și filosofia naturală, combinată cu metafizica platonică – au fost tocmai potrivite pentru felul lui de a gândi. „În ce mă privește – mărturisește el – am strâns virtutea și potențialul oricăruia; raționamentul meu este divers și o cuprindere a oricărei idei individuale

într-o unitate. Iar eu sunt unul dintre mulți. Dacă cineva îmi citește cărțile, descoperă că ele sunt multe dintr-una singură."[23]

Nici scânteierea expresiei, nici rafinamentul stilului n-au fost de ajuns să transforme acest eclectism într-un sistem de filosofie creator și original. Adevărata creativitate și gândire vie au continuat în cercurile pe care Psellos le considera infestate cu misticism irațional și nesănătos. Ne îndoim însă că vreodată Psellos măcar i-a întâlnit sau i-a citit pe cei mai autentici reprezentanți ai spiritualității monahale, pe contemporani ca Simeon Noul Teolog. Dacă ar fi făcut-o, este puțin probabil că s-ar fi înțeles reciproc.

PROCESELE LUI IOAN ITALOS (1076-1077, 1082)

Un discipol al lui Psellos și succesorul său ca ὕπατος τῶν φιλοσόφων, adică rectorul universității, Ioan Italos („Italianul", probabil un italo-grec), a fost judecat oficial, fiind acuzat de erezie și condamnat pentru exageratul său uz de filosofie antică, în general, și, îndeosebi, pentru că susținea păreri platonice despre originea și natura lumii. Importanța celor două procese succesive este subliniată de faptul că, pentru prima oară după 843, noi paragrafe doctrinare extinse au fost adăugate *Synodikonului*, spre a fi citite anual în Duminica Ortodoxiei. Condamnându-l pe Italos, Biserica Bizantină a creat astfel un precedent ce putea fi folosit – și într-adevăr a fost folosit – mai târziu.

Scrierile publicate ale lui Ioan Italos nu conțin toate învățăturile de care el a fost acuzat, dar nu se poate exclude *a priori* faptul că el le susținea în realitate în învățătura sa orală. În tot cazul, hotărârile sinodului privitoare la el au o importanță ce depășește persoana lui ca atitudine luată oficial de Biserică.

Dintre cele unsprezece anateme din *Synodikon* ce se referă la cazul lui Italos, primele zece sunt pur doctrinare și au fost emise între 1076 și 1077; ultima este o condamnare personală oficială publicată în 1082.[24] Atitudinea doctrinară adoptată de sinod vizează două mari probleme:

1. Filosofii greci antici au fost cei dintâi ereziarhi; cu alte cuvinte, toate marile erezii creștine au rezultat din influența lor și, prin urmare, cele șapte sinoade, condamnând ereticii, i-au condamnat, implicit, și pe filosofi (anatema a V-a). De fapt, după Tertulian, literatura patristică a pus adeseori în sarcina filosofiei răspunderea pentru toate ereziile. De aceea poziția sinodului n-a fost cu totul nouă, dar reiterarea ei în secolul al XI-lea a fost de foarte mare importanță pentru Bizanțul medieval. S-a acceptat o deosebire însă între cei ce primesc „părerile nebunești" ale filosofilor și cei ce urmează „studii elinești" numai pentru învățătura lor (anat. VII). Cea de a doua atitudine n-a fost considerată automat greșită. Hotărârea sinodală corespunde întru câtva atitudinii pozitive, acceptată în cercurile conservatoare și prezentă chiar la Psellos, față de studiul lucrării *Organon* a lui Aristotel, ca opus studierii lui Platon.

În timp ce Aristotel era socotit, în general, drept învățătorul logicii și al fizicii, discipline utile „pentru instrucție", Platon presupunea o atitudine metafizică incompatibilă cu creștinismul.

2. Anatemele condamnă o serie de atitudini platonizante atribuite lui Italos și aproape identice cu tezele origeniste respinse de Iustinian și de Sinodul din 553: preexistența și transmigrația sufletelor, negarea învierii cu trupul, eternitatea materiei, lumea ideilor universale existentă prin sine ș.a.m.d.

Chiar și după condamnarea lui Italos, învățații bizantini au continuat, desigur, să citească, să copieze și să studieze autorii greci antici; dar orice încercare de a urma „părerile nebunești" ale anticilor era acum de la sine o crimă contra adevăratei credințe. Fără îndoială, hotărârile din 1076-1077, încurajând tradiționala aversiune monahală față de „elenism", au constituit un nou și serios obstacol în calea dezvoltării umanismului.

Grec prin limbă, ca și prin cultura sa, Bizanțul a adoptat, astfel, o atitudine mult mai negativă față de filosofia greacă decât a făcut-o vreodată Apusul. În ajunul perioadei când Apusul avea să-și zălogească gândirea filosofiei anticilor și să intre în marea epocă a scolasticii, Biserica Bizantină a refuzat solemn orice nouă

sinteză dintre spiritul grec și creștinism, rămânând atașată numai sintezei atinse în perioada patristică. I-a revenit Apusului sarcina de a deveni mai grec decât era. Evident, aceasta era o opțiune de cea mai mare importanță pentru viitorul teologiei și pentru raporturile dintre Răsărit și Apus.

NOTE

1. Teodor Studitul, *Ep(istulae)* II, 165 (către Grigorie), (Migne) P.G. 99:1524 B.

2. Teodor Studitul, *Ep.* I, 36 (către Euprepianus), (Migne), P.G. 99:1032 CD.

3. Teodor Studitul, *Ep.* II, 12, (Migne), P.G. 99:1152 C.

4. Vezi, de exemplu, S. Samville, „La primauté de Saint Pierre et du pape d'après Saint Théodore Studite (759-826)", în rev. *Échos d'Orient*, 17 (1914), 2342; și A. Marin, *Saint Théodore* (Paris: Lecoffre, 1906), p. I, care-l numește „cel din urmă (ultimul) catolic din Bizanț". La fel, în scrisoarea sa către Leon Sacellarius (Migne, P.G. 99:1417 C), el scria: „Și cine sunt urmașii (Apostolilor)? Cel ce ocupă tronul Romei este și primul; cel ce stă în tronul Constantinopolului este al doilea; după ei, cei ai Alexandriei, Antiohiei și Ierusalimului. Aceasta este autoritatea pentarhică din Biserică. Lor le aparțin toate hotărârile în privința dogmelor dumnezeiești" (Citat la F. Dvornik, *Byzantium and the Roman Primacy* (Bizanțul și primatul roman), New York: Fordham University Press, 1966, p. 101).

5. Teodor Studitul, *Ep.* II, 63 (către Naucratius), (Migne) P.G. 99:1281 B.

6. Teodor Studitul, *Ep.* II, 15; (Migne) P.G. 99:1161 AB.

7. Fotie, *Biblioteca,* codex 8, 18 etc.

8. *Ibid.*, codex 109.

9. Vezi lungul articol despre Diodor de Tars, *Biblioteca,* codex 223, și aprecierea sa despre Teodoret de Cir, *ibid.*, codex 46.

10. Vezi codicii despre Eulogiu al Alexandriei, 182, 208, 225-227, care, de fapt, constituie monografii detaliate asupra acestui autor. Despre Efrem al Antiohiei, vezi *Biblioteca,* codex 223.

11. „Divinul se află în univers atât prin ființă, cât și prin «energie»". *Amfil(ohie)* 75, (Migne) P.G. 101:465 BC.

12. Vezi Akindynos, *Contra lui Palamas,* în Codex Monacensis graecus 223, fol. 283v 293v, 298v 305, 311v etc.

13. *Biblioteca,* codex I.

14. *Ibidem.*

15. *Ep. 2 către papa Nicolae,* (Migne) P.G. 102:604 D - 605 D.

16. *Mistagogia Duhului Sfânt,* 15, (Migne) P.G. 102:293 A.

17. *Ibidem,* 9, 23, (Migne) P.G. 102:289 B, 313 BC.

18. *Ibidem, 94.*

19. Mihail Psellos, *Cuvânt către ucenicii săi neglijenți,* ed. J. F. Boissonade, Nürnberg, 1838; reed. Amsterdam: Hakkert, 1964, p. 151.

20. Ed. C. Sathas, *Bibliotheca graeca medii aevi* (Veneția, 1872), V 442.

21. *Cuvânt către ucenicii săi neglijenți,* p. 146.

22. Vezi B. Tatakis, *La philosophie byzantine* (Filosofia bizantină), Paris, Alean, 1949, p. 199.

23. Mihail Psellos, *Despre caracterul unor scrieri,* ed. J. F. Boissonade, p. 52.

24. Vezi J. Gouillard, *Synodikon,* p. 56-60,188-202.

V

TEOLOGIA MONASTICĂ

Rolul monahilor în triumful Ortodoxiei asupra iconoclasmului ilustrează angajarea lor tradițională în disputele teologice din Bizanț. Monahismul bizantin apare, astfel, nu doar ca o școală a desăvârșirii spirituale, ci și ca un corp ce se simte responsabil pentru conținutul de credință și față de soarta Bisericii, în general. În același timp, specificul comportamentului și al ideologiei monastice, fundamentarea ei pe concepția că „împărăția lui Dumnezeu nu este din lumea aceasta", ca și opoziția sa față de toate pactele cu cerințele „lumii acesteia", au dat naștere în Bizanț unei teologii ce poate fi numită pe drept „monastică". În contrast cu conservatorismul formal al cercurilor bisericești oficiale și în opoziție față de tradițiile elenismului profan, această teologie a fost și cel mai dinamic și mai creator curent din întreaga gândire bizantină.

Se știe bine că de foarte timpuriu în dezvoltarea sa, monahismul a devenit o mișcare diversificată. Între eremitismul extrem al lui Antonie din Egipt și chinovitismul absolut și organizat al lui Pahomie a existat o gamă întreagă de forme intermediare de viață monahală practicate pretutindeni în creștinismul răsăritean, răspândindu-se treptat și către Apus. Între *eremiți* – frecvent numiți

„isihaşti“ – şi *chinoviţi* a existat deseori competiţie şi, uneori, conflict; dar întreaga mişcare monahală răsăriteană a rămas unită în caracterul ei fundamental de a aparţine „lumii de dincolo“ şi în convingerea că rugăciunea, oricare i-ar fi forma, este conţinutul permanent şi fundamental al vieţii monahale. Se poate ca unele centre monahale – ca de exemplu Mănăstirea lui Studios – să fi fost relativ „active“, desfăşurând o lucrare socială, promovând studiul, copierea manuscriselor şi alte îndeletniciri practice; dar şi atunci, cercul liturgic al slujbelor monahale rămânea centrul absolut al vieţii comunitare şi, în general, ocupa cel puţin jumătate din orarul zilnic al monahului.

În totalitatea ei, obştea monahală i-a învăţat pe bizantini cum să se roage. Chinoviticii au creat un sistem liturgic şi care, treptat, a fost adoptat de întreaga Biserică până azi. Biserica Răsăritului nu cunoaşte alt *tipic (ordo,* în text) afară de cel monahal, în timp ce isihaştii au creat o tradiţie de rugăciune personală şi de contemplaţie neîntreruptă. În ambele cazuri, rugăciunea a fost înţeleasă ca un mod de a atinge ţinta vieţii creştine însăşi: părtăşia cu Dumnezeu, *theosis* (Îndumnezeirea) prin comuniunea cu omenitatea îndumnezeită a lui Hristos în Duhul Sfânt. Chinoviţii au pus accent, în general, pe natura liturgică sau sacramentală a acestei comuniuni, în timp ce isihaştii învăţau că trăirea* trebuia atinsă prin efort personal. În Bizanţul de după iconoclasm, cele două tradiţii s-au întrepătruns, în general, într-o măsură mai mare şi descoperim – de exemplu – că profetul misticii personaliste Simeon Noul Teolog şi-a petrecut cea mai mare parte din viaţă în comunităţi chinovitice situate în cetatea Constantinopolului. Deoarece din punct de vedere teologic şi spiritual nu a existat opoziţie între eremiţi şi chinovitici, este posibil, prin urmare, să vorbim de o singură teologie monastică.

---

* În Hristos (n. tr.).

1. ORIGINILE GÂNDIRII MONASTICE: EVAGRIE ŞI MACARIE

Rolul lui Evagrie Ponticul (†399) în formarea spiritualităţii monahale timpurii a fost recunoscut de istorici încă de la începutul acestui secol. Textul autentic al *Centuriilor gnostice*, cu hristologia lor destul de eretică, explică osândirea lui de către Sinodul de la 553. Văzută ca expresia propriului sistem metafizic – un origenism dezvoltat –, învăţătura spirituală a lui Evagrie devine întru câtva suspectă. Dar, în tradiţia bizantină în general, textul va fi utilizat timp de secole în afara contextului său iniţial şi eretic. Iar relevanţa sa psihologică extraordinară va fi exploatată pe deplin. Vom menţiona aici două aspecte majore din gândirea evagriană, din cauza permanenţei acestora în tradiţia ulterioară: învăţătura despre patimi şi învăţătura despre rugăciune.

După Evagrie, adevărata natură a „minţii" trebuie statornicită în Dumnezeu, iar orice o separă de Dumnezeu este rău. Astfel, din momentul căderii, mintea omenească este luată captivă de iubirea-de-sine, iubire care dă naştere la „gânduri"; „gânduri", un termen peiorativ la Evagrie, indică interesul faţă de lucrurile „sensibile" şi o distragere de la Dumnezeu. Acţionând asupra părţii pătimitoare a sufletului, „gândurile" pot să-l ducă la *patimi*. Patimile formează o ierarhie foarte precisă, începând cu ataşarea faţă de cea mai inevitabilă trebuinţă omenească, hrana, şi terminând cu posesiunea demonică, cu iubirea de sine. Cele opt trepte ce constituie această ierarhie sunt: lăcomia la mâncare, desfrâul, avariţia, întristarea, mânia, scârba, slava deşartă şi fala.[1] Cu foarte uşoare deosebiri, această clasificare a patimilor şi structura psihologică a minţii omeneşti pe care o presupune ea vor fi reţinute de Sfinţii: Ioan Casian, Ioan Scărarul, Maxim Mărturisitorul şi de aproape toţi scriitorii ascetici răsăriteni. Cel dintâi scop al „practicii" monahale constă în supunerea patimilor şi în atingerea unei stări de „nepătimire" – o separare de simţuri şi de „gânduri" – ce face posibilă restaurarea adevăratului raport iniţial dintre minte şi Dumnezeu, începând cu virtuţile monahale elementare: postul şi celibatul,

viaţa monahului poate să supună treptat şi celelalte patimi şi să realizeze adevărata detaşare.

Apoi unirea* devine posibilă prin rugăciune. Evagrie este cel care foloseşte pentru prima oară expresia „rugăciunea minţii", expresie care va deveni normativă în isihasmul bizantin. Rugăciunea este „lucrarea potrivită a minţii"[2], „o stare de nepătimire"[3], „cea mai înaltă înţelegere posibilă"[4]. În această „stare" de rugăciune, mintea este total eliberată din orice fel de „multiplicitate"; ea este „surdă şi mută" faţă de orice percepţie a simţurilor[5]. Potrivit lui Evagrie, aşa cum ştim acum, rugăciunea înseamnă şi că mintea se află în „unire fiinţială" cu Dumnezeirea; astfel, monahii evagrieni din secolul al VI-lea se puteau lăuda că sunt „egali cu Hristos". Dar învăţătura despre rugăciune a lui Evagrie va fi înţeleasă într-un mod mult mai ortodox de către generaţii de monahi bizantini, iar creditul pentru această reinterpretare a spiritualităţii evagriene aparţine, în mare măsură, scrierilor atribuite lui Macarie Egipteanul.

Macarie Egipteanul a fost contemporanul şi învăţătorul lui Evagrie în pustia Sketei. Cincizeci de *Omilii* şi mai multe alte scrieri, alcătuite de un autor necunoscut din prima parte a secolului al V-lea, sunt atribuite lui Macarie care, este sigur acum, n-a fost niciodată scriitor. Influenţa acestui scriitor anonim, numit convenţional „Macarie", a fost uriaşă.

În timp ce Evagrie identifică omul cu „intelectul" şi concepe spiritualitatea creştină ca dematerializare, Macarie înţelege omul ca un întreg psihosomatic, destinat „îndumnezeirii". Antropologiei platonice şi origeniste a lui Evagrie el îi opune ideea biblică despre om, care face de neconceput ca „mintea" sau „sufletul" să aibă ca destin final separarea de trup. Din această antropologie decurge o spiritualitate întemeiată pe realitatea Botezului şi pe Euharistie, drept căi de unire cu Hristos şi de „îndumnezeire" a întregii existenţe omeneşti sub toate aspectele ei, inclusiv cea

* Cu Dumnezeu (n. tr.).

corporală. „Focul ce trăiește înăuntru, în inimă, se vădește atunci (în ziua cea din urmă) și produce învierea trupurilor“[6].

La Macarie, rugăciunea evagriană „a minții“ devine astfel „rugăciunea inimii“; centrul vieții psihosomatice a omului, inima, este „tabla unde harul lui Dumnezeu sapă legea Duhului“[7]; dar ea mai poate fi și „mormânt“, unde „prințul răului și îngerii săi își găsesc refugiu“[8]. Inima omenească este astfel câmpul de bătălie dintre Dumnezeu și satana, dintre viață și moarte. Iar călugărul, dedicând rugăciunii întreaga sa existență, alege, de fapt, să se afle în linia întâi a acestei bătălii, într-un mod direct, conștient. Căci prezența lui Dumnezeu este un fapt real, pe care „omul dinlăuntru“ o vede „ca pe o trăire, și aceasta cu convingere“[9]. La Macarie, exact ca în unele cărți din Vechiul Testament, și îndeosebi în Psalmi, rolul jucat de inimă este legat neîndoielnic de o fiziologie ce consideră acest organ deosebit centrul vieții psihosomatice a omului. Aceasta înseamnă că, în practică, ori de câte ori se menționează „inima“, autorul înțelege de-a dreptul persoana interioară, „eul“ în însăși profunzimea lui. În tot cazul, „inima“ nu desemnează *niciodată* doar partea emotivă a omului, cum se va face uneori în Apus.

Noțiunea de coexistență a lui Dumnezeu cu satana în inima omului și chemarea la o experiere conștientă a harului i-au condus pe unii dintre istoricii moderni la o identificare a *Omiliilor* lui Macarie cu scrierile unui autor messalian. Dacă această acuzație ar fi adevărată, ea l-ar implica pe Macarie, ca și o bună parte din spiritualitatea monastică ulterioară din Bizanț, unde Macarie s-a bucurat de o autoritate incontestabilă și unde ideile sale, în special noțiunea de experiere conștientă a lui Dumnezeu, au rămas dominante. Dar definiția exactă a ceea ce înseamnă în realitate messalianismul și absența din opera lui Macarie a unor atitudini messaliene fundamentale – ca de exemplu opoziția față de Sfintele Taine – face ipoteza foarte improbabilă. Chiar dacă necunoscutul autor al *Omiliilor* lui Macarie a aparținut unei tradiții ce s-a bifurcat în cele din urmă între spiritualitatea ortodoxă și cea sectară, antropologia lui și conceptul de soartă omenească erau cu siguranță mai aproape de Noul Testament decât acelea ale origeniștilor

evagrieni; iar influența lui, acționând ca antipod biblic, a contribuit indirect la salvarea pentru posteritate a tradiției de rugăciune pură, care la Evagrie avea un context cam îndoielnic.

2. MARII PĂRINȚI DUHOVNICEȘTI

Spiritualismul origenist și pseudoprofetismul messalian – în care se presupunea că rugăciunea și vedeniile înlocuiesc Tainele – au fost cele două principale ispite ale monahismului creștin răsăritean. Exemplul lui Evagrie și Macarie arată că în secolele al IV-lea și al V-lea poate n-a fost ușor să se tragă o linie, în mediul monastic, între ortodocși și sectari. După mai multe decrete sinodale date contra messalianismului – la Side în anul 390, la Constantinopol în anul 426 și la Efes în anul 431 – și condamnarea lui Evagrie în anul 553, confuzia a devenit imposibilă. Dar clarificarea deja începuse să apară în mediul monastic chiar în vremea când sinoadele legiferau asupra acestei chestiuni. Vom menționa aici, foarte pe scurt, trei autori de importanță majoră care după asimilarea marilor contribuții ale tradiției evagriene și a celei macariene i-au imprimat spiritualității creștine răsăritene formele sale clasice.

Diadoh, episcop al Foticeii din Epir, în secolul al V-lea, și participant la Sinodul de la Calcedon (451), este autorul *Capetelor gnostice* și al câtorva mărunte lucrări de spiritualitate. Titlul lucrării sale principale *trădează* legătura sa cu Evagrie; totuși inspirația majoră a învățăturii lui Diadoh cu privire la rugăciune se apropie de a lui Macarie, deși la o mai mare distanță de messalianism decât a autorului *Omiliilor duhovnicești.*

După Diadoh, Botezul este singurul fundament al vieții spirituale: „Harul se află ascuns în adâncul minții noastre chiar din clipa în care ne-am botezat și conferă curăție atât sufletului, cât și trupului“[10]. Această preocupare pentru integritatea omului se exprimă printr-o mistică a „inimii“, ca opusă stăruinței evagriene

asupra „minții". În fapt, Diadoh – exact ca și Macarie – localizează mintea sau sufletul „în inimă".

„Harul își ascunde prezența sa în cei botezați, așteptând inițiativa sufletului; dar când întreg omul se întoarce către Domnul, atunci harul dezvăluie inimii prezența sa printr-o trăire de negrăit... Iar dacă omul își începe înaintarea ținând poruncile și invocându-L neîncetat pe Domnul Iisus, atunci focul harului sfânt pătrunde chiar simțurile exterioare ale inimii..."[11]

În mai multe locuri din ale sale *Capete (gnostice)*, Diadoh risipește ambiguitatea tradiției macariene asupra problemei coexistenței lui Dumnezeu cu satana în inima omului. Dar el este pe deplin de acord cu Macarie în a afirma că creștinii experiază și trebuie să experieze conștient și chiar „din afară" (adică nu doar „intelectual" în sensul evagrian) prezența Duhului în inimile lor. Definiția dată de el credinței creștine, ca trăire personală, va fi însușită de Sfântul Simeon Noul Teolog și de alți scriitori duhovnicești bizantini. În scrierile lui Diadoh, învățătura despre rugăciunea neîncetată, preluată de la Evagrie și de la Macarie, presupune o invocare constantă a numelui lui Iisus[12]. O orientare esențială a spiritualității către Persoana Logosului întrupat, cu revitalizarea rolului jucat în teologia biblică de conceptul de „nume" al lui Dumnezeu, înlocuiește astfel la Diadoh mult mai abstracta și mai spiritualista înțelegere a rugăciunii aflată la Evagrie.

Mai bine cunoscut în Apus începând din Evul Mediu și mult mai apreciat în Răsărit - unde are loc o sărbătorire specială în cinstea lui în Duminica a V-a din Postul Mare –, personalitatea Sfântului Ioan Scărarul, „autorul *Scării*", starețul mănăstirii de pe muntele Sinai, este o altă mare mărturie despre spiritualitatea monahală bazată pe invocarea „numelui lui Iisus". Se cunoaște foarte puțin despre viața lui, și chiar data morții lui nu este bine stabilită: în general, se crede că moartea lui s-ar fi produs cândva în jurul anului 649.

Vestita sa carte *Scara raiului* are înclinații mult mai clare către evagrianism decât *Capetele* lui Diadoh, cum se poate vedea din clasificarea sa amănunțită privind patimile și din formele extreme

de ascetism pe care Ioan le cerea de la monahii săi, și care cu siguranță denotă spiritualism origenist. Acest extremism i-a încântat pe janseniștii francezi din secolul al XVII-lea care au contribuit la popularizarea *Scării* în Apus. Dar învățătura Sfântului Ioan Scărarul despre rugăciune, ca și aceea a lui Macarie și Diadoh, se concentrează asupra persoanei și numelui lui Iisus: ea vădește, astfel, o temelie pur creștină a întrupării și angajează întregul om, nu doar „mintea".

„Fie ca aducerea-aminte de Iisus să se unească cu respirația ta; atunci vei înțelege folosul isihiei."[13] La Ioan Scărarul, termenii „isihie" („tăcere", „liniște") și „isihaști" desemnează foarte specific viața contemplativă, eremitică (pustnicească) a monahului singuratic ce practică „rugăciunea lui Iisus". „Isihast este acela care zice: «Inima mea este gata» (Ps. 56: 10); isihast este cel ce zice: «Eu dorm, dar inima mea e trează» (Cânt. 5:2). «Isihia este o neîntreruptă adorare și slujire față de Dumnezeu. Isihast este cel ce aspiră să circumscrie Netrupescul într-un sălaș trupesc...»[14]"

Terminologia utilizată de Sfântul Ioan Scărarul va dobândi o popularitate deosebită printre isihaștii bizantini ulteriori, în secolele al XIII-lea și al XIV-lea, cu practica lor de a lega rugăciunea mentală cu respirația. Nu este *a priori* imposibil ca practica să fi fost cunoscută în Sinai pe vremea lui Ioan. În tot cazul, el înțelege „îndumnezeirea" drept o comuniune a întregului om cu Hristos cel transfigurat. Aducerea aminte de Iisus a însemnat exact acest lucru, iar nu o simplă „meditare" asupra lui Iisus cel istoric sau asupra vreunui episod anume din viața Lui. Avertismentele contra vreunei evocări, prin imaginație, a unor chipuri exterioare „inimii" rămân constante în tradiția spirituală creștină răsăriteană. Monahul este mereu chemat să concretizeze în sine (în „inima" lui) realitatea obiectivă a lui Hristos cel transfigurat, care nu este nici icoană, nici simbol, ci însăși realitatea prezenței lui Dumnezeu prin Taine, independent de orice formă de imaginație.

La acest punct trebuie să se înțeleagă legătura inevitabilă și necesară existentă, în această tradiție, între spiritualitate și teologie.

Dacă vreun autor a reuşit să formuleze această legătură, acela este Sfântul Maxim Mărturisitorul.

Am văzut deja eroicul şi singuraticul rol al Sfântului Maxim în controversa hristologică şi capacitatea lui de a integra într-un sistem antropologic şi hristologic probleme ce erau în discuţie între ortodocşi şi monoteliţi. Capacitatea lui de a analiza problemele vieţii spirituale aşa cum apăreau ele în timpul său, în lumina moştenirii evagriene şi macariene, pe de o parte, şi hristologia ortodoxă, pe de altă parte, este de asemenea remarcabilă.

Origen şi Evagrie au ocupat cu siguranţă primul loc în lecturile şi în formarea intelectuală a Sfântului Ioan Scărarul. În învăţătura lui despre viaţa spirituală, el adoptă ierarhizarea evagriană a patimilor, ca şi conceptul de „nepătimire", ca scop al *exerciţiului (praxis)* ascetic. În opera lui Evagrie, detaşarea de „patimi" este o realizare *negativă*, prin care trebuie să se dobândească o golire totală de orice senzaţie a sufletului sau a trupului, pentru ca mintea să-şi dea seama de firea sa divină şi să-şi recâştige unirea fiinţială cu Dumnezeu, prin cunoaştere. Acest concept implică, evident, o antropologie origenistă în care orice legătură „a minţii", fie cu un „suflet", fie cu un „trup", constituie o urmare a căderii. În consecinţă, la Evagrie, adevărata detaşare este şi o detaşare de virtuţi; şi chiar dragostea lucrătoare este înlocuită de cunoaştere. La Sfântul Maxim însă iubirea este înţeleasă nu numai ca suprema virtute, ci şi ca singurul efect adevărat al detaşării. Din cauza „nepătimirii", dragostea poate fi în mod desăvârşit egală pentru toţi, deoarece preferinţele umane sunt rezultatul nedesăvârşirii[15]. În ultimă instanţă, dragostea omenească, ce include în chip necesar un element de poftă *(eros)*, trebuie transformată, printr-un dar al lui Dumnezeu, ca astfel să devină *Iubire creştină (agape)*[16].

La Sfântul Maxim, acestei transformări a spiritualităţii evagriene îi corespunde o modificare fundamentală a origenismului, în privinţa doctrinei despre creaţie, şi o concepţie *pozitivă* despre om, a cărui soartă supremă nu constă într-o absorbire în fiinţa lui Dumnezeu, ci într-o „lucrare naturală" făcută posibilă printr-o iubire lucrătoare dată de Dumnezeu. Transcendenţa şi inaccesibilitatea

totală a ființei lui Dumnezeu se transformă la Sfântul Maxim – ca, înainte de el, la Sfântul Grigorie de Nyssa și, după el, în teologia bizantină ulterioară – într-o chestiune de credință creștină fundamentală pentru viața spirituală[17]. Dacă dragostea, iar nu „gnoza ființială“, constituie cel mai înalt țel al vieții spirituale, omul – unit cu Dumnezeu – rămâne cu totul el însuși în propria-i fire și lucrare. Dar el se bucură și de comuniunea cu lucrarea lui Dumnezeu, care singură îi poate garanta eliberarea totală de „patimă“ și poate transforma *erosul* său în *agape*. În spiritualitatea bizantină monahală, a „asculta poruncile“, adică dragostea lucrătoare, va rămâne deci atât o condiție, cât și un aspect necesar al vederii lui Dumnezeu.

Pentru a ajunge la această înțelegere echilibrată a vieții spirituale, Sfântul Maxim nu s-a bazat doar pe tradiția spirituală monahală. El a fost mai întâi de toate un calcedonian statornic și, astfel, a abordat problema cu convingerea fundamentală că fiecare fire a lui Hristos își păstrează, ca fire, însușirile și lucrarea proprie. „Îndumnezeirea“ nu anulează omenitatea, ci o face mai autentic umană.

3. OPOZIȚIA FAȚĂ DE FILOSOFIA LAICĂ

Lipsa tradițională de popularitate a Bizanțului în Apusul din Evul Mediu și din timpurile moderne a fost moderată întru câtva prin recunoașterea recentă că oamenii de carte bizantini au fost aceia care au păstrat comorile antichității elene și le-au transmis Renașterii italiene. Dacă transmiterea este într-adevăr un fapt real – toate manuscrisele, de care dispunem, ale autorilor antichității clasice grecești sunt bizantine, adesea de origine monahală –, nu este mai puțin adevărat că de-a lungul întregii istorii intelectuale bizantine, interesul pozitiv față de filosofia păgână – interes care a tot reapărut în cercurile intelectuale – a fost respins cu strășnicie întotdeauna, adeseori de către Biserica oficială și mereu de către monahi. Hotărârile sinodale oficiale contra „basmelor elinești“ – termenul implică esențialmente metafizica platonică – au apărut în anul 553, sub Iustinian, iar mai târziu, la condamnarea

lui Italos și la sinoadele palamite din secolul al XIV-lea. Mult mai subtil, dar nu mai puțin decisiv, părăsirea treptată a conceptelor origeniste a constituit de asemenea o victorie a Sfintei Scripturi asupra Academiei.

În ciuda unei concepții larg răspândite, că gândirea creștină răsăriteană este platonică, în contrast cu aristotelismul occidental, un corectiv important trebuie găsit în faptul că sus-menționata condamnare a diverselor forme de platonism s-a repetat an de an, ca parte din *Synodikonul* Ortodoxiei, în toate bisericile, în prima Duminică din Postul Mare. Universitățile predau logica lui Aristotel ca parte din „programa analitică" impusă studenților sub 18 ani; familiile evlavioase însă îi opreau pe copiii lor de la continuarea instrucției la nivel superior, acolo unde studenților li se cerea să-l citească pe Platon. Aceasta explică, în general, observația frecventă, făcută de aghiografi, că sfinții, îndeosebi călugări, și-au întrerupt învățătura la vârsta de 18 ani pentru a intra în mănăstiri.

În cercurile monahale, denunțarea „filosofiei lumești" este constantă; iar polarizarea ce se produce în secolul al IX-lea, între partida „zeloților" monahali (adesea adepți ai lui Teodor Studitul), pe de o parte, și aceea a clerului superior din lume (de mir) pe de altă parte, este o polarizare atât intelectuală, cât și politică. Monahii se opun înțelegerilor cu Statul, dar resping și renașterea umanismului profan. Se știe că patriarhul Ignatie – marele competitor al lui Fotie –, sprijinit de partida monahală, i-a umilit pe promotorii filosofiei profane[18]; Simeon Noul Teolog scrie versuri virulente împotriva lor[19]; iar Grigorie Palamas († 1359) își îndreaptă întreaga polemică împotriva lui Varlaam Calabrezul, către tema „înțelepciunii elene" pe care el o consideră că este principalul izvor al rătăcirilor lui Varlaam. Probabil tocmai fiindcă Bizanțul era „de limbă greacă" și de „gândire greacă", tema filosofiei grecești, în raporturile sale cu creștinismul, a rămas vie printre bizantini. În tot cazul, gândirea monahală a continuat să le amintească de convertirea lor la o credință predicată de un Mesia evreu și de transformarea lor într-un „Ierusalim Nou".

4. CREDINȚA CREȘTINĂ CA TRĂIRE: SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG

La Macarie (Egipteanul) și la Diadoh (al Foticeii) am observat identificarea credinței creștine cu o *trăire conștientă* a lui Dumnezeu. Simeon Noul Teolog (949-1022) va fi profetul acestei idei în Bizanțul medieval. Ucenic al unui călugăr studit, „Noul Teolog" – titlu acordat lui mai târziu de către admiratorii săi pentru a-l așeza alături de Sfântul Ioan Evanghelistul și de Sfântul Grigorie de Nazianz, ambii numiți adeseori „teologul" în literatura bizantină – și-a început viața monahală, ca novice, la Studion. Dar disciplina strictă a marii mănăstiri era evident străină temperamentului său, așa că el s-a retras în mica comunitate de la Sfântul Mamas, aflată de asemenea în Constantinopol, unde a fost ales curând stareț și a fost hirotonit preot. A stat în fruntea comunității de la Sfântul Mamas peste douăzeci și cinci de ani, dar această perioadă s-a încheiat cu un conflict, când o partidă monahală din comunitate s-a plâns autorităților bisericești de poverile puse de el asupra monahilor. Exilat, apoi reabilitat, Simeon și-a petrecut ultimii ani de viață alcătuind scrieri duhovnicești, unice prin originalitatea lor mistică, prin calitatea lor poetică și prin influența lor asupra gândirii bizantine ulterioare. Lucrările sale includ: *Cuvântările catehetice* adresate monahilor din Mănăstirea „Sfântul Mamas", *Tratatele teologice și morale*, 58 de imne (ode) și mai multe scrieri mai mici.

Simeon a fost catalogat adeseori ca reprezentant de seamă al tradiției isihaste din Bizanț, urmând pe aceeași linie cu Evagrie (Ponticul) și Macarie (Egipteanul), și anticipându-l pe Sfântul Grigorie Palamas. Această clasificare însă trebuie acceptată numai cu rezerve, deoarece Simeon nu face nici o mențiune anume despre „rugăciunea minții", nici nu insistă asupra vreunei deosebiri teologice, clar formulate între *„ousia"* și *„energeia"** la Dumnezeu.

---

* Ființă și har (n. tr.).

Dar este clar că Simeon apără înțelegerea fundamentală a creștinismului ca o comuniune personală cu Dumnezeu și ca o vedere a Lui, atitudine pe care el o împărtășește cu isihasmul și cu întreaga tradiție patristică. Asemenea tuturor profeților, el dă expresie trăirii creștine fără vreo preocupare hotărâtă pentru o terminologie precisă. De aceea, este ușor să-l descoperim în dezacord cu orice tradiție fixată sau cu oricare sistem teologic. În mijlocul societății bizantine tradiționaliste, Simeon rămâne un caz unic de mistică personală, dar și ca o importantă mărturie privind inevitabila tensiune din creștinism între toate formele de „închistare“ și libertate a Duhului.

Adesea autobiografice, scrierile lui Simeon se concentrează asupra realității unei întâlniri conștiente cu Hristos; iar aici, evident, el îl urmează pe Macarie. „Da, vă rog – se adresa el monahilor săi – să încercăm, în viața aceasta, să-L vedem și să-L contemplăm*. Căci dacă suntem găsiți vrednici să-L vedem prin simțire, nu vom vedea moartea; moartea nu va mai avea stăpânire asupra noastră (Rom. 6, 9).“[20] Noțiunea de vedere „prin simțire“ îl face pe Simeon, ca și pe Macarie, să frizeze messalianismul; dar astăzi se recunoaște[21], în general, că intenția lui Simeon se deosebește fundamental de aceea a sectarilor, care defineau „trăirea“ în contradicție cu structura sacramentală a Bisericii. Simeon vrea să clarifice faptul că Împărăția lui Dumnezeu a devenit într-adevăr o realitate la care se poate ajunge, că ea nu aparține doar „vieții viitoare“ și că, în viața de aici, Împărăția nu este limitată doar la partea „spirituală“ sau „intelectuală“ a omului, ci că aceasta îi angajează întreaga existență. „Prin Duhul Sfânt – scrie el – se produce învierea noastră a tuturor. Și nu vorbesc doar de învierea finală a trupului... (Hristos) prin Duhul Său cel Sfânt, ne dă, chiar acum, Împărăția cerurilor.“[22] Iar ca să afirme că această trăire (aici) a Împărăției nu este în nici un chip „merit“ omenesc, o simplă și cuvenită răsplată pentru practica ascetică, Simeon insistă asupra

---

* Pe Dumnezeu (n. tr.).

caracterului ei „spontan", neașteptat. În pasaje în care el își amintește de propria convertire, lui Simeon îi place să sublinieze că nu-și dădea seama de *Cel care* îl „trăgea" afară din noroiul lumii, pentru ca în final să-i arate fericirea Împărăției[23].

Insistența profetică a lui Simeon asupra faptului că credința creștină este trăire a lui Hristos Celui viu a întâmpinat opoziție; opinia minimalistă și legalistă despre creștinism, opinie care limita credința la îndeplinirea „obligațiilor", părea mult mai realistă monahilor și, deopotrivă, laicilor. După părerea lui Simeon, minimaliștii aceștia erau eretici moderni:

„Iată pe cine numesc eu eretici – proclamă el într-o omilie adresată obștii sale: pe cei ce spun că nu există nici unul în mijlocul nostru și în vremea noastră, care să respecte poruncile Evangheliei și să se facă asemenea Sfinților Părinți... (și îi numesc) pe cei ce pretind că aceasta este cu neputință. Acești oameni nu au căzut în vreo erezie anume, ci deodată în toate ereziile, fiindcă această erezie este mai rea decât toate prin lipsa de evlavie a ei... Oricine vorbește în acest fel nimicește toate Scripturile dumnezeiești. Acești antihriști afirmă: «E imposibil, imposibil».“[24]

Către sfârșitul vieții sale, Simeon s-a angajat într-un conflict violent cu Ștefan, fost mitropolit al Nicomidiei și care devenise sincel – sau om cu funcții administrative – la Patriarhie, conflict iscat pe tema canonizării părintelui său duhovnicesc, Simeon cel Evlavios, canonizare pe care el o făcuse în propria obște, fără aprobarea ierarhică de cuviință. Lui Simeon Noul Teolog i s-a dat prilejul să pună problema autorității în Biserică, opunând personalitatea harismatică a sfântului aceleia a instituției. Declarațiile sale pe această temă pot fi foarte ușor interpretate ca fiind, în principiu, antiierarhice: potrivit lui Simeon, dacă cineva acceptă episcopatul fără să fi primit vederea dumnezeiască, acela nu e decât un impostor[25]. În această privință, Simeon reflectă o stare de spirit ce a existat atât în creștinismul antic, cât și în cel bizantin, stare existentă la Pseudo-Dionisie și în tradiția monastică macariană. Dar subiectivismul – ce poate fi amestecat într-o astfel de interpretare – este el însuși o problemă eclesiologică.

Aici, ca întotdeauna, Simeon nu este direct preocupat de raționalizare. Scopul său este să descrie tensiunea dintre Împărăția lui Dumnezeu și „lumea de aici“, să afirme că tensiunea dintre „instituție“ și „eveniment“ este inerentă înseși existenței Bisericii în istorie. Sacramentalismul realist al lui Simeon Noul Teolog arată clar că această tensiune, iar nu negarea naturii sacramentale a Bisericii, constituie preocuparea sa adevărată. Biserica Bizantină l-a canonizat pe Simeon Noul Teolog, iar generații de creștini răsăriteni au văzut în el pe cel mai mare mistic din Evul Mediu. Procedând astfel, creștinismul bizantin a recunoscut că, în Biserică, numai Duhul este criteriul suprem al adevărului și singura autoritate ultimativă.

5. TEOLOGIA ISIHASMULUI: GRIGORIE PALAMAS

Disputele ce au avut loc în Bizanțul secolului al XIV-lea au abordat o serie de teme, inclusiv formele spiritualității monahale. Însă discuția a fost, fundamental, una teologică: metoda de rugăciune isihastă a fost analizată în lumina tradiției anterioare privind cunoașterea lui Dumnezeu, hristologia și antropologia. Aprobarea dată de Biserica Bizantină teologilor isihaști implica și o atitudine privind aceste teme de bază ale credinței creștine. Disputa a început printr-o confruntare dintre monahul atonit Grigorie Palamas (1296-1359) și un „filosof italo-grec din Calabria, Varlaam. La început, tema a constituit-o învățătura despre cunoașterea lui Dumnezeu de către om și natura teologiei. După Palamas, cunoașterea nemijlocită a lui Dumnezeu, în Hristos, este posibilă pentru toți cei botezați și, de aceea, ea constituie baza reală și criteriul adevăratei teologii. Varlaam insista însă asupra incognoscibilității lui Dumnezeu, afară de cunoașterea prin mijloace indirecte, create: Scriptura revelată, deducția din creație, sau prin descoperirile mistice de excepție. De fapt, problema nu era radical diferită de aceea pe care Simeon Noul Teolog a dezbătut-o cu unii dintre monahii săi, care negau posibilitatea unei vederi directe a lui

Dumnezeu. Într-o a doua etapă a dezbaterii, şi Varlaam a atacat, ca pe o formă de materialism messalian, metoda psihosomatică de rugăciune practicată de isihaştii bizantini.

Cu toate că această metodă este considerată de unii ca o reîntoarcere la originile monahismului, ea apare numai în documente scrise, explicite, de la sfârşitul secolului al XIII-lea şi începutul secolului al XIV-lea. Metoda este descrisă îndeosebi de Nichifor din singurătate, autor anonim, a cărui lucrare *Metoda sfintei rugăciuni şi atenţii* a fost atribuită, de unele manuscrise, lui Simeon Noul Teolog şi lui Grigorie Sinaitul (1255-1346), care a devenit larg cunoscută în ţările slave. Fără îndoială, metoda era bine cunoscută, căci Grigorie Palamas citează, printre adepţii ei, chipuri atât de impresionante ale Bisericii, ca acelea ale patriarhului Atanasie I (1289-1293; 1303-1310) şi Teolipt, mitropolit al Filadelfiei (1250-1321/26)[26]. Metoda consta în dobândirea „atenţiei" (προσοχή) – cea dintâi condiţie a rugăciunii autentice – prin adunarea minţii „în inimă", reţinând fiecare răsuflare şi spunând în minte scurta rugăciune: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă!" Sunt uşor de aflat paralele în practicile spirituale orientale necreştine, iar abuzuri „materialiste" pot să fi apărut printre monahii bizantini. Dar reprezentanţii de seamă ai isihasmului din secolul al XIV-lea afirmă cu toţii că metoda psihosomatică nu constituie un scop în sine, ci doar un instrument util pentru a aşeza pe om literalmente în „atenţie", pentru a-l face gata să primească harul lui Dumnezeu –, desigur, cu condiţia ca el să o merite prin „păzirea poruncilor". Varlaam a obiectat faţă de această metodă printr-o concepţie platonică despre om: orice participare somatică la rugăciune poate să fie doar un obstacol în faţa unei adevărate întâlniri „intelectuale". Sinodul de la 1341 l-a condamnat pe Varlaam pentru atacul său îndreptat asupra călugărilor. Totuşi o serie de teologi bizantini – Grigorie Akindin, Nichifor Gregoras şi, mai târziu, tomistul Prohor Kydonis – au continuat să protesteze faţă de atitudinile teologice ale lui Palamas. Însă Palamas a primit confirmare sinodală pentru teologia sa, în 1347, 1351 şi, post-mortem, în anul 1368, când a şi fost canonizat.

Atitudinea teologică a lui Grigorie Palamas poate fi rezumată în următoarele trei puncte:

1. Cunoașterea lui Dumnezeu este o trăire dată tuturor creștinilor prin Botez și prin continua lor participare la viața Trupului lui Hristos în Euharistie. Această cunoaștere cere angajarea întregului om în rugăciune și în slujire, prin dragostea față de Dumnezeu și față de aproapele; și atunci ea devine identificabilă nu numai ca o trăire „intelectuală" doar a minții, ci ca o „simțire duhovnicească", transmițând o percepție ce nu mai este nici pur „intelectuală", nici pur materială. În Hristos, Dumnezeu a luat asupră-Și omul întreg, suflet și trup; iar omul ca atare s-a îndumnezeit. În rugăciune – de exemplu, potrivit „metodei" –, în Sfintele Taine, în întreaga viață a Bisericii ca obște, omul este chemat la *părtășia* vieții dumnezeiești: această părtășie este și adevărata cunoaștere de Dumnezeu.

2. Dumnezeu este total inaccesibil în ființa Sa, atât în viața de aici, cât și în cea viitoare, căci numai cele trei ipostasuri dumnezeiești sunt „Dumnezeu prin ființă". Omul, în actul de „îndumnezeire", poate deveni dumnezeu numai „prin har" sau „prin energie". Inaccesibilitatea ființei (ousia) lui Dumnezeu a constituit una dintre afirmațiile fundamentale ale Părinților capadocieni contra lui Eunomiu și, de asemenea, într-un context diferit, împotriva lui Origen. Afirmarea transcendenței absolute a lui Dumnezeu este doar o altă modalitate de a spune că El este Creatorul *ex nihilo*: orice există în afara lui Dumnezeu există doar prin „voia" sau prin „energia" Sa și poate să participe la viața Lui numai ca rezultat al voii sau al „harului" Său.

3. Forța deplină cu care Palamas afirmă inaccesibilitatea lui Dumnezeu și, deopotrivă, puternica afirmare a îndumnezeirii și a părtășiei la viața lui Dumnezeu, ca scop și țintă originară a existenței omenești, conferă de asemenea deplină realitate distincției palamiste dintre „ființă" și „energie" la Dumnezeu. Palamas

---

* Din nimic (n. tr.).

nu încearcă să justifice distincția din punct de vedere filosofic: Dumnezeul său este un Dumnezeu viu, atât transcendent, cât și voit imanent, Care nu încape în categorii filosofice preconcepute. Însă Palamas consideră învățătura sa ca o dezvoltare a hotărârilor Sinodului al VI-lea Ecumenic, anume că Hristos are două firi sau „ființe“ (ousii) și două voințe naturale sau „energii“[27]. Căci însăși omenitatea lui Hristos, deși enipostaziată în Logos și devenită astfel cu adevărat omenitatea lui Dumnezeu, nu a devenit „Dumnezeu prin fire“; ea a fost pătrunsă de energia dumnezeiască – prin *circum-incessio idiomatum* – și, prin aceasta, propria noastră omenitate găsește intrare la Dumnezeu în energiile Sale. Pentru aceea, energiile nu sunt considerate niciodată drept emanații dumnezeiești, sau un fel de Dumnezeu diminuat. Ele sunt viață dumnezeiască, acordată de Dumnezeu făpturilor Sale; iar energiile sunt Dumnezeu, căci în Fiul Său El ni S-a dat pe Sine cu adevărat pentru mântuirea noastră.

Izbânda palamismului din secolul al XIV-lea a fost, prin urmare, o izbândă a unui umanism teocentric specific creștin pentru care a militat întotdeauna tradiția patristică de limbă greacă, în opoziție cu toate conceptele despre om care-l considerau pe acesta ființă autonomă sau „profană“. Intuiția sa esențială, că „îndumnezeirea“ nu anihilează omenitatea, ci îl face pe om cu adevărat uman, este, desigur, relevantă pentru preocupările noastre contemporane: omul poate fi pe deplin „uman“ numai dacă își reface pierduta sa comuniune cu Dumnezeu.

NOTE

1. Evagrie Ponticul, *Praktikos,* (Migne), P.G. 40; 1272-1276.
2. Pseudo-Nil (Evagrie), *De Oratione*, 84, (Migne), P.G. 79:1185 B.
3. *Ibidem,* 52.
4. *Ibidem,* 34 A.
5. *Ibidem,* 11.
6. Macarie Egipteanul, *Omilia,* 11,1; ed. Dörries, p. 96-97.

7. *Ibidem,* 15, 20; p. 139.

8. *Ibidem,* 11, 11; p. 103.

9. *Ibidem,* 1, 12; p. 12.

10. Diadoh (al Foticeii), *Capita,* 77, 78; ed. E. des Places, SC, 5 bis, (Paris: Cerf, 1955), p. 135-136.

11. *Ibidem,* 85; p. 144-145.

12. Vezi *Ibidem,* 31, 32, 61,88.

13. Sf. Ioan Scărarul, *Scara raiului,* treapta 28, (Migne) P.G. 88:1112 C.

14. *Ibidem*, Treapta 27, (Migne) P.G. 88:1097 AB.

15. În privința lui Evagrie și Maxim, vezi Lars Thunberg, *Microcosmos și Mediator: Antropologia teologică a lui Maxim Mărturisitorul* (Lund: Gleerup, 1965), p. 317-325.

16. Vezi P. Sherwood, în lucrarea: *Maximus the Confessor, The Ascetic Life (Viața ascetică),* ACW 21 (Westminster: Newman, 1955), p. 83.

17. Vezi Lossky, *Vision of God (Vederea lui Dumnezeu),* p. 9-10.

18. Anastasius Bibliothecarius, *Preface to the Eighth Council (Prefață la Sinodul al optulea),* Mansi XVI, 6.

19. I. Hausherr, editor, în *Orient(alia) Chr(istima),* 12 (1928), 45.

20. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheza* II, edit. de B. Krivochéine, *Syméon le Nouveau Théologien, Catécheses,* SC 96 (Paris: Cerf, 1963), p. 421-424.

21. Vezi J. Darrouzes, SC 122, Introducerea, p. 26.

22. Sf. Simeon Noul Teolog, Cateheza VI, ed. lui Krivochéine, p. 358-368.

23. Sf. Simeon Noul Teolog, *Euch.* 2; ed. Krivochéine, p. 47-73.

24. *Cateheza* 29, ed. Krivochéine, p. 166-190.

25. *Cap. Eth. (Capete morale)* 6, ed.J. Darrouzès, p. 406-454.

26. Sf. Grigorie Palamas, *Triade.* I, 2, ed. J. Meyendorff. *Défense des saints hésychastes (Apărarea sfinților isihaști),* Spicilegium Sacrum Lovaniense 30 (Louvain,1959), p. 99.

27. Tomul sinodal din 1351, (Migne) P.G. 151:722 B.

VI

ECLESIOLOGIA:

IZVOARELE CANONICE

În literatura patristică greacă acceptată în întreaga perioadă bizantină ca expresia supremă a tradiției bisericești, în general vorbind, nu a existat nici o tratare sistematică a „eclesiologiei". Aceasta nu înseamnă însă că atare factori de viață creștină ca ordinea bisericească, Tainele și tradiția nu au ocupat un loc central în preocupările bizantinilor. Un izvor de seamă pentru cunoașterea de către noi a ideilor eclesiologice bizantine îl constituie textele canonice vechi: hotărârile sinodale, comentariile, precum și legislația sinodală ulterioară. Chiar și legile imperiale privitoare la Biserică, în măsura în care ele au fost acceptate ca principii călăuzitoare ale conduitei bisericești, dau mărturie adeseori despre o conștiință bisericească esențial identică cu aceea a canoanelor sinodale.

Văzut dintr-un punct de vedere juridic, întregul corp al izvoarelor canonice bizantine cu greu poate forma un tot coerent; încercările de codificare, pe care le vom menționa mai târziu, sunt departe de a fi exhaustive și nu elimină contradicții importante.

Ele n-au fost nicicând menite să asigure Bisericii bizantine un *corpus juris* complet. Mulți dintre polemiștii occidentali au scos în evidență această stare de lucruri ca pe o tară esențială a creștinismului răsăritean, creștinism care n-a reușit să-și dea sieși un Drept canonic substanțial și independent și, astfel, s-a predat puterii Statului. Aceste raționamente însă au luat ca de la sine înțeles faptul că Biserica este o „instituție" dumnezeiască, a cărei existență interioară putea fi definită adecvat în termeni juridici – o presupoziție pe care creștinii bizantini nu au luat-o în considerare. Pentru ei, Biserica era, înainte de toate, comuniune sacramentală cu Dumnezeu în Hristos și în Duhul Sfânt, ai cărei membri – întregul Trup al lui Hristos – nu se limitează la *oikoumena* pământească („pământul locuit"), unde legea guvernează societatea, ci include oștile îngerilor și sfinții, precum și Capul dumnezeiesc. Administrarea Bisericii pământești era, cu siguranță, recunoscută ca o răspundere necesară, iar în această privință folosirea termenilor și a conceptelor juridice era inevitabilă; dar aceste concepte niciodată nu epuizau realitatea supremă a Bisericii lui Dumnezeu. Ele puteau fi determinate ocazional de sinoade sau chiar puteau fi lăsate în grija, de obicei binevoitoare, a împăraților creștini.

Această atitudine n-a însemnat totuși că bizantinii au fost sau indiferenți față de canoane, sau incompetenți din punct de vedere juridic. Dimpotrivă. Bizantinii erau conștienți, în general, că cel puțin anumite canoane reflectau natura dumnezeiască și eternă a Bisericii și că era o datorie creștină și absolută să li se supună lor. Mai mult, tradițiile romane au fost întotdeauna destul de puternice în Bizanț, pentru ca să mențină aproape în permanență o serie de juriști bisericești foarte competenți, care îi sfătuiau pe împărați asupra decretelor privitoare la Biserică, și au introdus, de asemenea, principii de Drept roman în legislația și în jurisprudența bisericească. Dar iarăși, ei au înțeles întotdeauna rolul lor ca subordonați față de mai fundamentala și dumnezeiasca fire (natură) a Bisericii, exprimată în comuniunea doctrinară și sacramentală care unește cerul și pământul. Ei recunoșteau faptul că nu exista nici un fel de legislație canonică în cer (căci dacă

„îndreptarea vine prin lege, atunci Hristos a murit în zadar" (Galateni 2, 21) și că misiunea lor era limitată.

1. SINOADELE ȘI PĂRINȚII

Colecția canonică bizantină normativă, care va constitui de asemenea temelia Dreptului canonic din țările slave și din Biserica Ortodoxă modernă – așa-numitul *Nomocanon în XIV titluri* (originile și dezvoltarea sa vor fi menționate ulterior) –, conține următoarele texte canonice de origine pur bisericească:

a. *Canoanele apostolice*

Reprezintă o colecție timpurie de 85 de reguli de disciplină, care au servit, în prima jumătate a secolului al IV-lea, ca text canonic normativ în Siria. Conținutul său reflectă, în mai multe moduri, practici din perioada pre-niceeană, dar cu siguranță nu este de origine apostolică adevărată. O colecție mai scurtă (de 50 de canoane) a fost tradusă în limba latină de Dionisie Exiguul (în ultima parte a secolului al V-lea) și a fost larg acceptată în Apus. Introducerea seriei complete de 85 de canoane în Dreptul canonic al Bisericii din Constantinopol a fost opera patriarhului Ioan al III-lea Scholasticul (565-577) și a fost aprobată de Sinodul quini-sext (692). Diferența dintre colecția mai scurtă și aceea mai lungă va juca un anumit rol în polemicile greco-latine.

b. *Canoanele sinoadelor ecumenice:*

1. Niceea (325) – 20 de canoane
2. Constantinopol I (381) – 7 canoane
3. Efes (431) – 8 canoane
4. Calcedon (451) – 30 de canoane
5. Sinodul quini-sext (sau al V-VI-lea); cunoscut de asemenea drept Sinodul *in Trullo* (Trulan) și adesea amintit în textele bizantine ca „Sinodul al VI-lea" (692), deoarece întregului său *Corpus* canonic i-a fost acordat *post factum* statut „ecumenic", fiind atribuit procedural sinoadelor ecumenice din 553 și 680 – 102 canoane.
6. Niceea II (787) – 22 de canoane.

c. *Canoanele sinoadelor locale:*

1. Ancira (314) – 25 de canoane
2. Neocezareea (314-325) – 15 canoane
3. Antiohia (341) – 25 de canoane
4. Sardica (343) – 20 de canoane
5. Gangra (prima jumătate a secolului al IV-lea) – 21 de canoane
6. Laodiceea (sec. al IV-lea?) – 60 de canoane
7. Constantinopol (394) – 1 canon
8. Cartagina (419) – 133 (uneori 147) de canoane; cunoscut și drept *Codex canonum Ecclesiae Africanae*, această colecție de canoane a rezultat din legislația continuă produsă de sinoadele africane, cod alcătuit în anul 419
9. Constantinopol (859-861); cunoscut și ca „I-II“, deoarece cele două sinoade din 859 și 861, din rațiuni practice, au fost considerate drept o singură întrunire – 17 canoane
10. Constantinopol (879-880), uneori menționat ca „al VIII-lea Sinod Ecumenic“ – 3 canoane.

d. *Canoanele Sfinților Părinți*

Textele patristice colecționate în această categorie au fost, în cea mai mare parte, scrisori ocazionale sau răspunsuri pline de autoritate adresate unor persoane. În colecții, ele sunt adeseori împărțite sau clasificate în „canoane“. Următorii autori apar în *Nomocanon:*

1. Dionisie al Alexandriei (†265)
2. Grigorie al Neocezareei (†270)
3. Petru al Alexandriei (†311)
4. Atanasie al Alexandriei (†373)
5. Vasile al Cezareei (†379) (o colecție cu foarte mare autoritate, de 92 de „canoane“)
6. Grigorie de Nyssa (†395)
7. Grigorie de Nazianz (†389)
8. Amfilohie de Iconiu (†395)
9. Timotei al Alexandriei (†355)
10. Teofil al Alexandriei (†412)
11. Chiril al Alexandriei (†444)
12. Ghenadie I al Constantinopolului (†471).

Colecțiile bizantine ulterioare mai includ și texte scrise de patriarhi ai Constantinopolului: Tarasie (†809), Ioan Postnicul sau Ajunătorul (†595), Nichifor (†818) și Nicolae al III-lea (1084-1111), texte ce au intrat de asemenea în *Cormciaia Cniga* slavonă. Evident, această întreagă serie de texte canonice cu autoritate este concepută, mai presus de toate, ca un cadru de referințe și reguli normative, deosebite în varietate și în importanță. Cea mai importantă colecție de canoane o constituie, probabil, aceea a Sinodului *in Trullo (Trulan,* 692), concepută de împăratul Iustinian al II-lea, convocatorul sinodului, ca o primă încercare de a codifica legislația sinodală anterioară. Într-adevăr, majoritatea acestor texte – inclusiv canoanele apostolice și canoanele Părinților – își primesc autoritatea de la Sinodul Trulan. Trebuie observat însă că, deși Sinodul quini-sext este învestit cu autoritate „ecumenică" în tradiția bisericească bizantină, acest sinod n-a fost primit niciodată ca atare în Apus. De fapt, deoarece condamnă explicit mai multe practici liturgice și canonice latine, el implică, în mod evident, o înțelegere a tradiției și autorității bisericești, diferită de aceea a Bisericii Latine.

2. LEGISLAȚIA IMPERIALĂ

Principiul enunțat mai sus, privitor la semnificația relativă și tranzitorie a legii din organizarea bisericească, poate sluji acum drept cheie pentru înțelegerea acceptării ușoare și practic necontestate în Răsărit a legislației imperiale din domeniul administrației bisericești, din momentul în care însuși împăratul a devenit credincios al Bisericii și a acceptat să protejeze principiile doctrinare și sacramentale de bază pe care s-a zidit Biserica. Nici un text nu a conferit vreodată împăratului puterea de a defini sau de a formula aceste principii; dar s-a acceptat în mod universal că el, împăratul, avea responsabilitatea de a le pune în legătură cu realitățile concrete ale istoriei și astfel să administreze, unde era necesar, treburile practice ale Bisericii văzute. Acesta și este sensul

celebrelor cuvinte atribuite împăratului Constantin – „Am fost rânduit de Dumnezeu ca episcop al treburilor din afară ale Bisericii“[1] –, principiu aplicat în mod consecvent în legislaţia lui Iustinian. *Codexul* şi *Novelele* conţin un mănunchi de legi privind Biserica şi care acoperă un spectru mult mai larg de funcţiuni şi activităţi bisericeşti decât o face întreaga legislaţie sinodală dinainte şi de după Iustinian. Un exemplu deosebit al stilului lui Iustinian este edictul din 528 privind modul de selectare a candidaţilor la episcopat:

„Purtând mereu grijă de preasfintele Biserici şi atât pentru cinstea, cât şi slava Sfintei, Preacuratei şi Celei de o fiinţă Treimi, prin care noi am crezut că atât noi înşine, cât şi Statul vom fi izbăviţi, şi de asemenea urmând învăţătura Sfinţilor Apostoli..., prin prezenta lege poruncim ca ori de câte ori în vreo cetate se va întâmpla ca scaunul de episcop să fie vacant, locuitorii acelui oraş să voteze privitor la trei persoane care au dovedit înclinaţie pentru dreapta credinţă şi sfinţenia vieţii şi alte virtuţi, astfel încât dintre acestea cea mai potrivită să fie aleasă pentru episcopat...“[2]

Celebra *Novelă* 6 conţine, pe de altă parte, un întreg set de reguli privind existenţa Bisericii în cadrul sistemului imperial roman.

A fost de la sine evident că, în principiu, nu putea exista vreo contradicţie între canoanele bisericeşti şi legile imperiale. Iustinian însuşi a rânduit să aibă canoanele „putere de lege“[3] *(legum vicem,* Nov. 131, 1), dar comentatorii bizantini de mai târziu au acceptat posibilitatea unei contradicţii dintre canoane şi legile imperiale; în acel caz, trebuiau preferate canoanele[4]. De fapt, este întotdeauna important să ne amintim că, în ciuda întregii puteri ce li s-a acordat în problemele bisericeşti, împăraţii nu erau mai presus nici de dogme, nici de canoanele Bisericii. Negarea explicită a autorităţii doctrinare a împăraţilor de către scriitori anti-iconoclaşti ca Sfântul Ioan Damaschin şi Teodor Studitul şi opoziţia patriarhului Nicolae I Misticul (901-907, 912-925) faţă de căsătoria a IV-a necanonică a împăratului Leon al VI-lea (886-912) sunt printre multele exemple de care dispunem. Rezervele de mai sus nu exclud în niciun chip faptul că este imposibil să înţelegem

atitudinea și conștiința bisericească bizantină, fără a lua în considerare legislația imperială. După *Codul* lui Iustinian, cel mai cuprinzător corp de texte importante se află în *Leges Novellae*, promulgate de Iustinian și de succesorii săi, în special de Leon al VI-lea (886-912), ca o completare adusă *Codului*.

Alte importante colecții de legi, relevante pentru Biserică, sunt: *Ecloga* Isaurienilor, datată între 739 și 741, care include modificări aduse legislației lui Iustinian, în special la Legile privind căsătoria și divorțul. Vasile I (867-886) a publicat texte legislative majore, parte codificând, parte modificând legislația anterioară: *Prohironul* (Πρόχειρον), care a apărut între 870 și 878, era un manual pentru juriști. Ca și *Ecloga*, el conține legi privind căsătoria și chestiunile bisericești: titlul VII despre căsătoriile oprite, titlul XI despre divorț, titlul XXVIII privitor la condițiile și procedura pentru numirea clerului. Așa-numitele *Vasilicale*, apărute parte sub Vasile I și parte sub succesorul său, Leon al VI-lea, au reprodus unele legi ale lui Iustinian, dar le-au omis pe altele, astfel alcătuind o selecție importantă pentru practica (legislativă) bisericească medievală bizantină și slavă. Caracterul precis al altui text, care de asemenea a apărut sub împărații macedoneni și probabil a fost pregătit de patriarhul Fotie, nu este prea clar: *Epanagoga* („Recapitularea Legii“) este bine cunoscută pentru caracterizarea împăratului și a patriarhului de Constantinopol drept „cei mai impunători și mai necesari membri ai societății“; ea mai conține, de asemenea, legislație privind probleme de disciplină a clerului (Titlurile VIII și IX), statutul legal al proprietății bisericești (Titlul X) și legea căsătoriilor (Titlurile XVII și XXI). Nu este destul de clar dacă *Epanagoga* a fost promulgată vreodată oficial și dacă a dobândit putere de lege, dar ea este citată adeseori și este reprodusă în colecțiile de legi ulterioare. Schema sa, a unei diarhii a împăratului și a patriarhului, rânduită de Dumnezeu – în acord cu teoria lui Iustinian despre „simfonia“ (armonia) dintre Biserică și Stat, dar exaltând îndeosebi poziția unică a „patriarhului ecumenic“ de Constantinopol ca înalt demnitar al Imperiului, este apropiată de ideologia care a prevalat în Bizanț în secolul al IX-lea,

după victoria asupra iconoclasmului imperial. Ulterior, această schemă a devenit program normativ în țările slave, unde „patriarhul" național împărțea diarhia cu diverșii conducători locali.

3. CODIFICĂRI ALE DREPTULUI BISERICESC

Pe lângă celebrul *Codex*, epoca lui Iustinian a văzut în mod firesc apariția legislației bisericești codificate, deși anterior au existat diverse forme de colecții sistematice și cronologice. Atât în timpul domniei lui Iustinian, cât și în anii ce au urmat morții lui, Ioan al III-lea Scholasticul, patriarh al Constantinopolului (565-577), jurist prin formație, a contribuit cel mai mult la această codificare. Se pune pe seama lui compunerea *Colecției în Cincizeci de titluri* care a împărțit canoanele sinodale după subiecte, precum și o Colecție paralelă de legi imperiale, colecție divizată în 87 de capitole *(Collectio LXXXVII capitulorum)*. Sfârșitul secolului al VI-lea a fost marcat de apariția unei alte colecții, anonime, similară aceleia a lui Ioan Scholasticul, dar subîmpărțită în 14 Titluri, cu o colecție paralelă de legi imperiale sub aceleași denumiri. Autorul anonim era familiarizat cu lucrarea unui contemporan și coleg apusean, monahul Dionisie Exiguul (†555), autorul celei dintâi colecții de canoane sinodale, și a adoptat de la el „Codul canonic african", care, asemenea „canoanelor Sinodului de la Cartagina", s-a bucurat de mare autoritate în Bizanț. Întreaga operă a lui Ioan Scholasticul, ca și aceea a autorului anonim, s-a reeditat și s-a completat în secolele următoare sub formă de *Nomocanoane.* Principiul acestei noi forme de manual canonic reflectă evident necesitatea resimțită de un jurist bizantin, canonist sau demnitar bisericesc, de a avea, sub titluri aranjate sistematic, întreaga legislație în vigoare asupra problemelor ce se ivesc în viața Bisericii.

Nomocanonul în patrusprezece titluri, a cărui formă finală s-a definitivat în anul 883, probabil sub supravegherea lui Fotie, a acoperit un mult mai mare număr de texte și, în general, a dat o mai mare satisfacție generațiilor de canoniști. Mai mult, adeseori

Nomocanonul a servit drept bază pentru comentarii canonice ulterioare. Ambele *Nomocanoane* au fost traduse în slavonă. *Nomocanonul în patrusprezece titluri* a servit drept bază pentru colecţia canonică normativă slavonă în versiunile sale diverse, aşa-numita *Cormciaia Cniga.* Împreună cu *Nomocanoanele,* au circulat în lumea bizantină mai multe cărţi de referinţă canonice. O *Sinopsă canonică* alcătuită de Ştefan Efeseanul, datând probabil din secolul al VI-lea, revizuită şi completată ulterior, cuprindea un comentariu al lui Aristen. În secolul al XIV-lea, doi jurişti proeminenţi din Tesalonic au publicat colecţii sistematice, în care canoanele erau separate clar de legile imperiale: Constantin Harmenopoulos, bine cunoscut de istoricii Dreptului roman pentru *Hexabiblosul* său, de asemenea a alcătuit o *Epitomă* de canoane, care a slujit drept apendice la compendiul său de drept civil; şi Matei Vlastares, preot şi monah, a alcătuit o „colecţie" canonică, însoţită de mai multe documente mai recente şi de articole critice pe teme canonice.

4. COMENTARII AUTORITATIVE ŞI CRITICĂ

Sub domnia lui Ioan al II-lea Comnenul (1118-1143), Ioan Zonaras, un istoric şi savant bizantin enciclopedist, a compus un comentariu asupra colecţiei canonice anonime în patrusprezece titluri. Minte sistematică, Zonaras clasifică textele canonice în ordinea importanţei. Procedând astfel, el adoptă o schemă coerentă din punct de vedere logic, dar artificială din punct de vedere istoric, schemă care consideră că aşa-numitele *Canoane apostolice* sunt de mai mare autoritate decât textele sinodale şi că hotărârile sinoadelor ecumenice au mai multă greutate decât acelea ale sinoadelor locale; el atribuie cea mai mică valoare canoanelor individuale ale „Părinţilor". Dificultatea aplicării consecvente a acestui principiu logic – fiindcă sinoadele ecumenice adesea au emis hotărâri de însemnătate pasageră şi ocazională, în timp ce puncte doctrinare şi eclesiologice importante s-au marcat în texte pe care Zonaras le-ar

fi socotit „secundare" – fără îndoială a fost simțită de contemporanul lui Zonaras, Alexios Aristenos*, autorul unui comentariu scurt și mai literal, bazat pe o colecție scurtă sau *epitomă* (ἐπιτομή) a canoanelor. Scopul său era în primul rând de a explica sensul textelor în contextul lor istoric, mai degrabă decât să judece raportul lor unul față de celălalt și importanța lor în parte.

Cel de-al treilea mare comentator din secolul al XII-lea, Teodor Balsamon, în lucrarea sa majoră, bazată în întregime pe *Nomocanonul* lui Fotie, a căutat să îndeplinească o însărcinare anume, încredințată lui de către împăratul Manuel I Comnenul (1143-1180) și de patriarhul ecumenic Mihail de Anhialos (1170-1178): coordonarea legislației bisericești și a celei imperiale. Misiunea implica, de fapt, codificarea legilor imperiale, dintre care unele conțineau contradicții în stipulațiile lor privind Biserica. Sarcina concretă a lui Balsamon angaja acele aspecte, când o lege a lui Iustinian inclusă în *Nomocanon* era fie omisă, fie contrazisă în *Vasilicale*. Ca principiu, Balsamon acorda întâietate *Vasilicalelor* față de legislația lui Iustinian și, ca urmare, în unele cazuri, față de *Nomocanonul* lui Fotie. Accentul pus de Balsamon mai mult pe legislația imperială, sub forma ei mai recentă, nu l-a împiedicat să afirme în mod explicit precăderea canoanelor bisericești asupra legilor[5], deși în practică el trece uneori peste hotărâri sinodale clare, referindu-se la legi imperiale[6]. Acest accent pus pe rolul împăratului îl determină pe Balsamon să sublinieze și autoritatea patriarhului ecumenic în chestiuni bisericești generale; el vede întotdeauna Biserica focalizată în cadrul unui ideal imperiu creștin universal.

O literatură canonică abundentă, ai cărei autori cu greu i-am putea enumera aici, a dezbătut teme desprinse din canoane, din legislația imperială și din comentarii: această literatură, în cea mai mare parte polemică prin natura ei, constituie una dintre sursele majore pentru înțelegerea de către noi a eclesiologiei medievale bizantine, care de altfel nu a fost expusă în vreun mod sistematic.

---

* Alexie Aristen (n. tr.).

Una dintre temele majore desprinse din această literatură o constituie raportul dintre patriarh și primații provinciali, sau mitropoliți. De fapt, controversele pe această temă au abordat implicit rolul împăratului în problemele bisericești; căci s-a admis că patriarhul ecumenic nu era doar demnitar bisericesc, ci și de stat. Funcția sa lumească se concretiza în dreptul de a-l încorona pe împărat – un privilegiu datând din secolul al X-lea – și prin obiceiul de a-și asuma regența în caz de nevoie. Numirea patriarhului ca demnitar de stat depindea oficial de „învestitura" acordată de împărat, învestitură ce venea după alegerea a trei candidați de către sinod[7]. Între timp, textele nu au prevăzut nicio intervenție a împăratului în alegerea mitropoliților locali, iar mai multe canoane chiar au condamnat-o sever. Astfel, dependența sau independența mitropoliților față de patriarh în calitate de funcționari civili angaja și raportul lor față de împărat.

În secolul al X-lea s-a iscat o discuție între Eftimie, mitropolitul Sardelor – care apăra dreptul patriarhului de a alege mitropoliți dintre cei trei candidați propuși de sinod –, și un autor anonim care interpreta canoanele ca atribuind patriarhului dreptul de a-i hirotoni pe mitropoliți, iar nu dreptul de a-i alege. Niceta, mitropolitul Amasiei, a scris atunci un tratat în favoarea drepturilor patriarhale[8].

S-ar părea că discuția s-a terminat în favoarea centralismului imperial și patriarhal, o idee ce se și exprimase în comentariile lui Balsamon (în special asupra canonului 28 de la Calcedon). Dar, în secolele al XIV-lea și al XV-lea, pe măsură ce a slăbit puterea imperială, patriarhatul a dobândit prestigiu mai mare, independent de imperiu. O serie de patriarhi din epoca Paleologilor și-au afirmat simultan o mai mare independență față de Stat și o mai largă autoritate asupra mitropoliților. Patriarhul Atanasie I (1289-1293, 1303-1310) chiar a desființat sinodul în întregime. Corespondența și enciclicele sale încă inedite prezintă un interes eclesiologic și canonic considerabil[9]. Exemplul lui Atanasie va fi urmat de patriarhii din secolul al XIV-lea, în special de Calist și Filotei, cu conceptul lor de „conducere universală" (κηδεμονία πάντων), pe

care ei o atribuie patriarhului de Constantinopol și care este reflectată în *Actele* patriarhale din timpul lor.

5. DECRETELE SINODALE ȘI PATRIARHALE

În întreaga perioadă bizantină, patriarhul de Constantinopol a fost *de facto* capul Bisericii Răsăritene, în general. Autoritatea lui a fost caracterizată ca un „privilegiu de onoare după episcopul Romei" (Sinodul II Ecumenic, canonul 3); cel de-al IV-lea Sinod Ecumenic, în celebrul său canon 28, vorbea de privilegii „egale" celor ale Romei și a acordat episcopului din Capitală o jurisdicție patriarhală largă, ca și dreptul de a primi apeluri împotriva judecății primaților regionali. Aceste privilegii și drepturi se întemeiau numai pe prestigiul „cetății împărătești" și nu au condus niciodată la vreo noțiune de infailibilitate patriarhală. Însă era inevitabil ca marile probleme doctrinare să se rezolve la Constantinopol de către patriarh și de episcopii care, aflați în jurul lui, constituiau sinodul permanent. Adunări mai reprezentative, prezidate uneori de împărat și incluzând pe ceilalți patriarhi răsăriteni sau pe delegații lor, se întruneau ocazional spre a rezolva chestiunile cele mai importante. Hotărâri majore ale acestui magisteriu permanent sunt incluse în *Sinodiconul (Synodikon)* Ortodoxiei – un text liturgic lung și care, din 843, se citește în toate bisericile, în prima Duminică a Postului Mare. El amintește de sfârșitul iconoclasmului. *Sinodiconul,* în diversele sale variante și în documentele emise de Sinodul Patriarhal, constituie izvoare de mâna întâi pentru cunoașterea de către noi a modului în care și-au înțeles bizantinii eclesiologia.

Începând cu o mulțumire solemnă pentru triumful Ortodoxiei asupra tuturor ereziilor, textul *Sinodiconului* conține o pomenire „specială" a apărătorilor adevăratei credințe din perioada iconoclastă; el adaugă laude pentru patriarhii ortodocși din perioada următoare și, în cele din urmă, anateme contra diverșilor eretici. De la sfârșitul secolului al IX-lea, documentul a primit alte

adaosuri, ca rezultat al mai multor dispute doctrinare ulterioare, dispute stinse prin decrete sinodale de la Constantinopol.

Înşiruirea patriarhilor din perioada dintre 715 şi 1416 este în sine o mărturie a modurilor cum s-au rezolvat diverse probleme interne şi externe. Menţionarea succesivă a lui Ignatie, Fotie, Ştefan, Antonie, Nicolae şi Eftimie ca „patriarhi ortodocşi de veşnică pomenire“[10] demonstrează că celebrele schisme ce s-au produs în secolele al IX-lea şi al X-lea între Ignatie şi Fotie, între Nicolae şi Eftimie, ca şi excomunicările reciproce care au urmat, au fost considerate pur şi simplu ca şi cum nici n-ar fi avut loc. Dar omiterea dintre numele patriarhilor din ultima parte a secolului al XIII-lea a numelor lui Nichifor al II-lea (1260-1261), Gherman III (1265-1267), Ioan al XI-lea Beccos (1275-1282), Grigorie al II-lea de Cipru (1283-1289) şi Ioan al XII-lea Cosmas (1294-1303) reflectă respingerea unirii de la Lyon (1274) şi a condiţiilor de reconciliere ale „Arseniţilor“ cu Biserica oficială în anul 1310. Arseniţii refuzaseră să recunoască depunerea patriarhului Arsenie Antoreianul din anul 1260 şi au obţinut deplina lui reabilitare în anul 1310, precum şi o parţială *damnatio memoriae* pentru mai mulţi dintre succesorii săi[11].

Sinodiconul mai înfăţişează de asemenea magisteriul bizantin aflat în acţiune contra platonismului lui Ioan Italos (1076-1077, 1082), ca şi împotriva abaterilor hristologice ale contemporanilor lui Ioan: Nil de Calabria, Eustratie de Niceea (1117), Soterihos Pantevgenos (1155-1156), Constantin de Corfu şi Ioan Irenicul (1169-1170), şi, în fine, soluţia dată marilor dispute doctrinare din secolul al XIV-lea privind „îndumnezeirea“ şi „energiile“.

Actele sinodului patriarhal nu ni s-au păstrat, din păcate, pentru întreaga perioadă, ci doar pentru ultimele două secole ale Imperiului Bizantin. Ele reprezintă un izvor nesecat de informaţii privitoare la relaţiile dintre Biserică şi Stat, proceduri canonice şi practicarea *iconomiei* (οἰκονομία), una dintre ilustrările importante ale modului în care bizantinii au înţeles raportul dintre lege şi har în Biserica creştină.

6. ICONOMIA (OIKONOMIA)

Atât în literatura teologică, precum și în cea istorică, principiul *iconomiei* este invocat pentru a ilustra deosebita abilitate bizantină de a interpreta în mod arbitrar legea spre a o potrivi scopurilor politice sau personale. Un astfel de uz trădează o evidentă neînțelegere a termenului și constituie o nedreptate atât față de principiul însuși, cât și față de adevărata lui aplicare. Termenul *iconomie* nu aparține de la început vocabularului juridic, însemnând „administrare gospodărească"; el desemnează în Noul Testament *planul divin de mântuire:* „Făcându-ne cunoscută taina voii Sale, după buna Lui socotință, astfel cum hotărâse în Sine mai înainte, spre *iconomia* (εἰς οἰκονομίαν) plinirii vremilor, ca toate să fie iarăși unite în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pământ – toate întru El" (Efeseni 1, 9-10; vezi și 3, 2-3). Dar acest plan dumnezeiesc de guvernare a istoriei și a lumii s-a încredințat oamenilor. După Sf. Apostol Pavel, predicarea Cuvântului este o οἰκονομία *(iconomie)* încredințată nouă de Dumnezeu (I Cor. 9, 17) și, de aceea, trebuie să fim socotiți ca „slujitori ai lui Hristos și ca *iconomi* ai tainelor lui Dumnezeu" (I Cor. 4, 1). Mai precis, „administrarea" sau „gospodărirea" aparține acelora care îndeplinesc slujirea de a conduce Biserica: „Biserica, al cărei slujitor m-am făcut, potrivit *iconomiei* lui Dumnezeu, ce mi-a fost dată mie pentru voi" (Coloseni 1, 24-25). În epistolele pastorale, *iconomia* aparține în chip special *episcopului:* „Căci se cuvine ca episcopul, ca *iconom* al lui Dumnezeu, să fie fără de prihană" (Tit 1, 7).

La Părinții greci, οἰκονομία are sensul normativ de „istorie a Întrupării", îndeosebi în perioada disputelor hristologice din secolul al V-lea. În subsidiar, se utilizează și în textele canonice și atunci, evident, se plasează „conducerea" pastorală, încredințată Bisericii, în contextul planului lui Dumnezeu de mântuire a omenirii. Astfel, în celebra sa *Scrisoare către Amfilohie,* devenită o parte cu autoritate din colecțiile canonice, Sf. Vasile al Cezareei, după ce reafirmă principiul ciprianic privind nevaliditatea botezului efectuat de eretici, continuă: „Dacă însă aceasta devine o

piedică în fața *iconomiei generale* (a lui Dumnezeu), trebuie să luăm seama iarăși la obicei și să urmăm Părinților care au chivernisit (Biserica)". „Obiceiul" la care se referă Sf. Vasile era atunci în uz „în Asia", unde „conducerea mulțimii" impusese practica acceptării Botezului efectuat de eretici. În tot cazul, Sf. Vasile justifică „iconomia" de teamă că prea multă asprime va fi o piedică în calea mântuirii unora[12]. În versiunile latine ale Noului Testament și în vocabularul bisericesc ulterior, termenul este foarte bine tradus prin *dispensatio*. Însă în Dreptul canonic apusean, termenul *dispensatio* a dobândit un sens foarte precis, acela de „excepție de la lege, acordată de autoritatea competentă". Textul citat mai sus al Sf. Vasile, ca și nenumărate referiri la οἰκονομία din literatura canonică bizantină interpretează clar acest termen într-un sens mult mai larg. Este vorba nu numai de o excepție de la lege, ci de o obligație de a soluționa problemele individuale în contextul general al planului lui Dumnezeu de mântuire a lumii. Stringențele canonice pot fi uneori nepotrivite cu realitatea deplină și cu universalitatea Evangheliei și, prin ele însele, nu dau asigurarea că, prin aplicarea lor, omul ascultă de voia lui Dumnezeu. Pentru bizantini – ca să folosim o expresie a patriarhului Nicolae Misticul (901-907, 912-925) – οἰκονομία este „o imitare a iubirii lui Dumnezeu față de om"[13], iar nu doar o „excepție de la lege".

Câteodată, οἰκονομία – fie că termenul însuși a fost folosit sau nu – devine parte din regula însăși. Canonul 8 de la Niceea, de exemplu, precizează că episcopii novațieni (trebuie) să fie primiți ca episcopi ori de câte ori scaunul episcopal local este vacant, dar că ei să fie primiți ca preoți sau *horepiscopi* (χωρεπίσκοποι) atunci când un episcop ortodox ocupă deja scaunul local. În acest caz, unitatea și binele Bisericii sunt concepte ce copleșesc orice posibilă noțiune de „validitate" a hirotoniei în afara limitelor canonice ale Bisericii, iar οἰκονομία – adică planul lui Dumnezeu privitor la Biserică – reprezintă o elasticitate vie, trecând dincolo de o interpretare legalistă a validității sacramentale.

Pe de altă parte, οἰκονομία joacă un rol important în legea bizantină privind căsătoria. Această lege – după cum vom vedea

mai târziu – țintește fundamental la exprimarea și protejarea concepției potrivit căreia Nunta creștină unică*, o realitate sacramentală, se proiectează – prin „referire la Hristos și la Biserică" după Efeseni 5, 32 – în Împărăția veșnică a lui Dumnezeu. Prin urmare, căsătoria nu este un simplu contract, indisolubil numai atunci când ambele părți rămân în lumea de aici, ci o legătură veșnică ce nu se rupe prin moarte. Potrivit Sf. Apostol Pavel (I Cor. 7, 8-9), a doua căsătorie este îngăduită, dar nu este socotită „legitimă" în sine, fie că este încheiată după moartea unuia dintre parteneri sau după divorț. În ambele cazuri, căsătoria este îngăduită de două ori numai prin „iconomie", ca un rău mai mic, în timp ce o a patra căsătorie este exclusă.

Prin natura ei, οἰκονομία nu poate fi definită ca normă legală, iar reaua întrebuințare și abuzul de ea s-au produs frecvent. În întreaga sa istorie, Biserica Bizantină a cunoscut polarizarea între o partidă de „rigoriști", recrutată îndeosebi din cercurile monahale, și grupul în general mai îngăduitor al demnitarilor bisericești, care au susținut un uz mai larg al *iconomiei,* în special în raport cu Statul. În realitate, *iconomia,* deoarece permite diverse căi posibile de punere în practică a Evangheliei creștine, implică împăcare, discuții și, adesea, inevitabil, tensiune. Prin admiterea reprezentanților celor două grupuri în catalogul sfinților – Teodor Studitul, ca și patriarhii: Tarasie, Nichifor și Metodie; Ignatie, ca și Fotie – Biserica a acordat credit tuturor, câtă vreme a recunoscut că păstrarea credinței ortodoxe a constituit preocuparea lor comună. De fapt, nimeni din Bizanț nu a negat vreodată principiul *iconomiei;* dimpotrivă, toți au fost de acord cu Evloghie, patriarhul Alexandriei (581-607), când acela scria: „Se poate cu dreptate practica *iconomia* ori de câte ori învățătura de credință rămâne neatinsă."[14] Cu alte cuvinte, *iconomia* privește implicațiile practice ale credinței creștine, dar nu face compromisuri în ce privește adevărul însuși.

---

* Monogamia (n. tr.).

NOTE

1. *De vita Constantini,* 4, 24, (Migne) P.G., 20:1172 AB.

2. *Codex Iustinianeus* I, 3, 41; text englez la P.R. Coleman-Norton, *Roman State and Christian Church,* III, (London SPCK, 1966), no. 579, p. 1017.

3. *Novella* 131, 1.

4. Balsamon, *Comentariu la Nomocanon,* I, 2, (Migne) P.G. 104:981 C.

5. *Ibidem.*

6. Vezi comentariul lui la canonul 58 de la Laodiceea și canonul 58 de la Sinodul quini-sext oprind săvârșirea Sfintelor Taine în case particulare, dar depășit de *Novella* 4 a lui Leon al VI-lea; *ed.cit.,* II, 440. Vezi *Les novelles de Leon VI,* edit. de P. Noailles și A Dain (Paris: Belles Lettres, 1944), p. 20-21.

7. Constantin Porfirogenetul, *De cerimoniis,* II, 14, (Migne) P.G. 112:1044 A; Simeon al Tesalonicului, *De sacris ordinibus,* (Migne) P.G. 155:440 D.

8. Toate textele și traducerea franceză la J. Darrouzes, *Documente inédits d'ecclésiologie byzantine* (Paris: Institut français d'études byzantines, 1966).

9. R. Guilland, „Correspondance inédite d'Athanase, patriarche de Constantinople“, *Mélanges Diehl,* (Paris, 1930), p. 131-140; M. Bănescu, „Le patriarche Athanase I et Andronic II“, *Académie roumaine, Bulletin de la séction historique* 23, (1942), 1-28.

10. *Synodikon,* ed. J. Gouillard, II, 103.

11. Despre Arseniți, vezi I, Troitsky, *Arseny i Arsenity* (St. Petersburg, 1874; retip. Londra: Variorum, 1973 (Cu o introducere și aducere la zi a bibliografiei de J. Meyendorff).

12. Sf. Vasile al Cezareei, *Ep. ad Amphilochium,* (Migne) P.G. 32:669 B.

13. Nicolae Misticul, *Ep.* 32 (către papă), ed. A Mai, *Spicilegium Romanum* 10 (1844), 300, (Migne) P.G. 111:213 A.

14. Evloghie, citat de Fotie în *Biblioteca,* 227; ed. R. Henry (Paris: Belles Lettres, 1965) 4:112.

VII

SCHISMA DINTRE RĂSĂRIT ȘI APUS

Disputele hristologice din secolul al V-lea, după cum am văzut, au provocat o breșă finală între creștinismul bizantin și celelalte familii spirituale vechi din Răsărit: siriacă, egipteană și armeană. Grecii și latinii au rămas singuri, în loialitatea lor comună față de Calcedon, ca două expresii culturale principale ale creștinismului în interiorul lumii romane. Schisma care i-a separat în cele din urmă pe aceștia nu poate fi identificată cu niciun eveniment deosebit, nici să fie datată precis. Opoziția politică dintre Bizanț și Imperiul franc, înstrăinarea treptată în gândire și în practică, evoluțiile divergente atât în teologie, cât și în eclesiologie și-au avut rolurile lor în acest proces. Dar, în ciuda factorilor istorici care au împins tot mai departe una de alta cele două jumătăți ale creștinismului, au existat forțe politice care au lucrat în favoarea unirii: împărații bizantini, de exemplu, au încercat în mod sistematic, din secolul al XIII-lea și până în al XV-lea, să restabilească comuniunea cu Roma și astfel să obțină suport occidental contra turcilor.

În realitate, nici schisma, nici insuccesul încercărilor de reunire nu pot fi explicate prin factori socio-politici sau culturali.

Dificultățile create de istorie ar fi putut fi depășite dacă ar fi existat un criteriu eclesiologic comun de rezolvare a problemelor teologice, canonice sau liturgice care separau Răsăritul și Apusul. Dar apariția primatului roman în Evul Mediu, ca for ultim în probleme doctrinare, se afla într-un contrast izbitor cu conceptul de Biserică dominant în Răsărit. Astfel, n-a putut exista acord asupra problemelor înseși, nici asupra modalității de a le rezolva, câtă vreme a existat deosebire de păreri cu privire la noțiunea de autoritate în Biserică.

1. FILIOQUE

Bizantinii au considerat clauza *Filioque* drept punctul central al dezacordului. În ochii lor, Biserica Latină, acceptând un Crez interpolat, se opunea unui text adoptat de sinoadele ecumenice ca expresie a credinței creștine universale și dădea autoritate dogmatică unui concept incorect despre Sfânta Treime. Printre bizantini, chiar și moderații, ca patriarhul Petre al Antiohiei, care obiecta față de antilatinismul sistematic al colegului său din Constantinopol, Mihail Cerularie, considerau interpolarea drept „un rău, chiar cel mai rău dintre toate relele“[1].

În general, bizantinilor le lipsea o cunoaștere deplină a complicatelor circumstanțe istorice care au dus la acceptarea lui *Filioque* în Apus: interpolarea lui în Crez, în Spania secolului al VI-lea, ca mijloc de consolidare a poziției Bisericii spaniole, răspândirea Crezului interpolat în Imperiul franc, utilizarea lui de către Carol cel Mare în polemica sa antigrecească, referirea *post factum* a teologilor franci la opera *De Trinitate* a Fericitului Augustin pentru a justifica interpolarea (pe care Fericitul Augustin nu și-a imaginat-o niciodată); și, în cele din urmă, acceptarea lui *Filioque* la Roma, probabil în anul 1014. Fotie a întreprins cea dintâi combatere fățișă (de limbă greacă) în anul 866, când a văzut în interpolarea Crezului nu numai o schimbare din partea unor „barbari“ franci din Apusul îndepărtat, ci și o armă a propagandei antibizantine

printre bulgarii învecinați, de curând convertiți la creștinism de către greci, și pentru care patriarhul bizantin se considera direct răspunzător.

În enciclica sa adresată patriarhilor răsăriteni (866), Fotie consideră adaosul *Filioque* drept „coroana relelor" introduse de misionarii franci în Bulgaria[2]. Am văzut deja că importanta lui obiecție teologică față de interpolare consta în aceea că *Filioque* presupune o amestecare a însușirilor ipostatice ale Persoanelor Sfintei Treimi și, prin urmare, era o nouă formă de modalism sau de „semi-sabelianism". După Sinodul din 879-880, care a confirmat solemn textul original al Crezului și a anatematizat oficial pe oricine ar „compune o altă mărturisire de credință", sau ar corupe Crezul cu „cuvinte neîndreptățite, sau cu adăugiri, sau cu omiteri"[3], Fotie s-a considerat pe deplin satisfăcut. Spre a sărbători ceea ce el considera drept o victorie finală a Ortodoxiei, Fotie a compus o combatere amănunțită a învățăturii despre „dubla purcedere" – vestita sa *Mistagogie* – în care îl lăuda pe papa Ioan al VIII-lea pentru că a făcut posibil triumful[4].

După adoptarea definitivă a lui *Filioque* la Roma și în tot Apusul, problema avea să se pună obligatoriu la orice întâlnire – polemică sau amicală – dintre greci și latini. Literatura bizantină pe acest subiect este extrem de voluminoasă și a fost trecută în revistă în lucrări de referință ca acelea ale unui Martin Jugie, Hans-Georg Beck și alții. Argumentele avansate de Fotie – că „*Filioque* este o interpolare nelegitimă", că anihilează *monarhia* Tatălui și „relativizează realitatea existenței personale sau ipostatice din Sfânta Treime" – au rămas în centrul discuțiilor. Dar, adeseori, controversa s-a redus la o interminabilă enumerare, de ambele părți, a textelor patristice culese în favoarea pozițiilor respective, ale grecilor și ale latinilor.

Luptele din jurul temeiurilor vechi s-au focalizat adesea asupra unor texte scrise de acei Părinți – în special de Sfinții Atanasie, Chiril al Alexandriei și Epifanie din Cipru – a căror preocupare de căpetenie au constituit-o polemicile anti-ariene și anti-nestoriene, adică stabilirea identității lui Hristos ca Logosul dumnezeiesc

veşnic şi preexistent. Referindu-se la Duhul Sfânt, ei utilizau, inevitabil, expresii similare acelora adoptate şi în Spania secolului al VI-lea, unde a apărut pentru prima oară interpolarea. Texte biblice, ca Ioan 20, 22 („A suflat asupra lor şi a zis: Luaţi Duh Sfânt"), erau privite ca dovezi despre dumnezeirea lui Hristos: dacă „Duhul lui Dumnezeu" este şi „Duhul lui Hristos" (vezi Romani 8, 9), Hristos este cu siguranţă „deofiinţă" cu Dumnezeu. Astfel este posibil de asemenea să spunem că Duhul este Duhul „propriu" al Fiului[5] şi chiar că Duhul „purcede fiinţial atât de la Tatăl, cât şi de la Fiul"[6]. Comentând asupra acestor texte şi recunoscând corespondenţa lor cu gândirea patristică latină, Maxim Mărturisitorul le interpretează corect ca însemnând nu că „Fiul este originea Duhului", deoarece „numai Tatăl este originea Fiului şi a Duhului Sfânt", ci că „Duhul purcede prin Fiul, exprimând astfel unitatea firii"[7]. Cu alte cuvinte, din lucrarea din lume a Duhului după întrupare se poate deduce deofiinţimea celor trei Persoane ale Sfintei Treimi, dar nu se poate deduce vreo cauzalitate în raportul personal veşnic al Duhului cu Fiul.

Totuşi, aceia pe care bizantinii i-au numit *latinophrones* – *latinizanţi* – şi îndeosebi Ioan Beccos (1275-1282), întronizat ca patriarh de împăratul Mihail al VIII-lea Paleologul, cu sarcina clară de a promova în Bizanţ unirea de la Lyon (1274), au făcut un efort considerabil de a folosi textele patristice greceşti privind purcederea Duhului „prin Fiul" în favoarea adaosului *Filioque.* După *latinizanţi (latinophrones),* atât expresia „prin Fiul", cât şi expresia „de la Fiul" erau expresii legitime ale aceleiaşi credinţe trinitare.

Obişnuitul contraargument al părţii ortodoxe era că în teologia biblică sau patristică purcederea „de la" sau „prin" Fiul desemnează *harismele* Duhului, iar nu existenţa Sa ipostatică[8]. Fiindcă într-adevăr *pnevma* poate desemna şi Dătătorul, şi darul, iar, în al doilea caz, o purcedere a „Duhului" *de la* sau *prin* Fiul – adică, prin Hristos istoric, întrupat – se produce *în timp,* şi astfel nu coincide cu purcederea veşnică a Duhului din ipostasul Tatălui, singurul „izvor al Dumnezeirii".

Acest contraargument a fost recunoscut însă ca insuficient de marii teologi bizantini ortodocși din secolele al XIII-lea și al XIV-lea. Grigorie de Cipru, un succesor al lui Beccos pe tronul patriarhal (1283-1289) și președintele sinodului (1285) care a respins oficial unirea de la Lyon, a impus acestei adunări aprobarea unui text care, în timp ce condamna clauza *Filioque*, recunoștea o „veșnică manifestare" a Duhului prin Fiul[9]. Ca fundal al atitudinii sinodului a slujit concepția că *darurile (harismata)* Duhului nu sunt realități temporale, create, ci harul sau „energia" necreată, veșnică a lui Dumnezeu. La această viață dumnezeiască, necreată, omul are acces în trupul Logosului întrupat. Prin urmare, harul Duhului Sfânt într-adevăr vine la noi „prin" sau „de la" Fiul; dar ceea ce ne este dat nu constituie însuși ipostasul Duhului Sfânt, nici un har creat, temporal, ci „manifestarea" exterioară a lui Dumnezeu, deosebită atât de celelalte două Persoane ale Sale, cât și de ființa Sa. Argumentul a fost reluat, de asemenea, și dezvoltat de Sf. Grigorie Palamas, marele teolog bizantin din secolul al XIV-lea, care, ca și Grigorie de Cipru, recunoaște oficial că, în calitate de *energie*, „Duhul este Duhul lui Hristos și vine de la El, fiind suflat, trimis și manifestat (arătat) de către El; însă chiar în propria Sa ființă și existență. El este *Duhul lui Hristos*, și El nu este *de la* Hristos, ci de la Tatăl"[10].

Pe măsură ce a trecut vremea, a devenit din ce în ce mai clar că disputa din jurul lui *Filioque* n-a fost una în jurul cuvintelor – deoarece exista un sens în care ambele părți aveau să fie de acord să spună că Duhul purcede „de la Fiul" –, ci în jurul problemei dacă existența ipostatică a Persoanelor din Sfânta Treime putea fi redusă la raporturile lor interne, așa cum avea să admită Apusul post-augustinian, sau dacă experiența creștină primară a fost aceea a Treimii de Persoane, a Cărei existență personală era ireductibilă la *ousia* (ființa) lor comună. Problema era dacă tripersonalitatea sau deoființimea constituie conținutul primar și fundamental al trăirii religioase creștine. Dar pentru a situa disputa la acel nivel și a intra într-un adevărat dialog asupra esenței înseși a problemei, fiecare parte avea nevoie să înțeleagă atitudinea celeilalte. Din

nefericire, nu s-a întâmplat așa niciodată. Chiar la Sinodul din Florența, unde au avut loc confruntări interminabile pe tema lui *Filioque*, discuția s-a ocupat și acum îndeosebi de încercările de acomodare a formulărilor grecești cu cele latine. În cele din urmă, sinodul a adoptat o definiție fundamental augustiniană a Treimii, afirmând în același timp că *formulările* grecești nu se aflau în contradicție cu definiția. Aceasta însă nu era o soluție pentru problema fundamentală.

2. ALTE CONTROVERSE

În enciclica sa din 867, Fotie a criticat de asemenea mai multe practici liturgice și canonice introduse de misionarii franci în Bulgaria (opoziția față de preoția de mir, taina Mirungerii practicată numai de episcopi, postul sâmbăta), dar această critică viza faptul că misionarii cereau de la bulgarii recent botezați abandonarea desăvârșită a practicilor grecești. Totuși el nu a considerat diversitatea din practică și din disciplină ca pe un obstacol în calea unității Bisericii. Interpolarea latină a Crezului și doctrina care a reflectat acea interpolare au constituit singurele probleme doctrinare care, potrivit lui Fotie, conduceau spre schismă.

Această atitudine va predomina, în general, printre cei mai buni teologi din Bizanț. Petru de Antiohia (circa 1050) și Teofilact al Bulgariei (circa 1100) declară explicit că *Filioque* constituie singura problemă care separă Răsăritul și Apusul. Ba chiar într-o perioadă mai târzie, când dezvoltarea separată a celor două teologii avea să creeze în mod obligatoriu noi probleme, descoperim că mulți bizantini de seamă n-au reușit să pună în tratatele lor antilatine decât problema purcederii Duhului Sfânt.

La nivelul mai puțin luminat al pietății populare, însă, polemica a luat un ton mai ascuțit și a fost orientată adeseori spre teme periferice. Când reformatori franci bine intenționați, dar rău informați, din Bulgaria, sub Fotie, sau din Italia, sub Mihail Cerularie, au atacat practicile Bisericii Grecești, adeseori Biserica

a răspuns cu un contraatac asupra disciplinei și a riturilor latine. Astfel, schisma din secolul al XI-lea a fost aproape exclusiv o dispută privind practicile rituale. În plus față de problemele citate de Fotie, Mihail Cerularie menționează printre „ereziile latine" folosirea pâinii nedospite la Euharistie, indulgența postului latin, Botezul printr-o singură afundare și nu prin trei, ca și alte probleme similare[11].

Lista de erezii a lui Cerularie a fost repetată des și a fost extinsă, adesea, de polemiștii de mai târziu. Însă, dintre problemele menționate în listă, singura ce avea să fie văzută de greci, în mod consecvent, ca problemă teologică, ba chiar uneori plasată la un nivel de importanță comparabil cu cel al lui *Filioque*, este aceea a azimelor, utilizarea pâinii nedospite la slujirea Euharistiei latine. Astfel, în Evul Mediu târziu, grecii și slavii i-au caracterizat pe latini ca *azimiți*.

Obiecțiile aduse contra practicii latine de către prietenii și contemporanii lui Cerularie – Leon de Ohrida și Nichita Stethatos – și repetate de urmașii lor pot fi reduse la trei: (1) folosirea pâinii nedospite este practică iudaică; (2) ea contrazice evidența istorică așa cum este ea consemnată în Evangheliile sinoptice („Iisus a luat pâine"); și (3) valoarea simbolică a practicii este aceea a „morții", nu a „vieții", deoarece aluatul din frământătură este ca sufletul în trup. Fragilitatea acestor argumente nu necesită demonstrație. Cel de-al doilea punct implică îndeosebi soluția mai multor probleme exegetice și istorice: a fost Cina cea de Taină masă pascală? În acest caz s-ar fi folosit pâinea nedospită. Sau a încălcat Iisus voit Legea pentru a institui un „nou" Legământ? Poate cuvântul *artos*, care în mod normal desemnează pâinea obișnuită, să însemne și „pâine nedospită"?

Cea de-a treia obiecție a fost de asemenea formulată de polemiștii greci în contextul hristologic al polemicilor antiarmene. Nichita Stethatos însuși s-a angajat în controverse cu armenii, care după cuceririle împăraților din dinastia macedoneană, din secolul al X-lea, s-au aflat în legătură strânsă cu Bizanțul. Armenii foloseau pâine nedospită la Euharistie, iar grecii au făcut o paralelă

între această practică și hristologia monofizită - sau, mai precis cea apolinaristă - a armenilor: pâinea, simbolizând omenitatea lui Hristos, pentru a reflecta ortodoxia calcedoniană, trebuie să fie „însuflețită“ și dinamică, posedând pe deplin energiile vii ale omenității. Imitându-i pe monofiziții armeni în modul lor de a folosi azime „moarte“, latinii cădeau ei înșiși în apolinarism și negau că Hristos, ca om, a avut suflet. Astfel, în Evul Mediu, ca și după aceea, în țările de limbă greacă și slavonă, latinii erau considerați ca fiind căzuți în „erezia apolinaristă“: învinuirea apare, de exemplu, în scrierile monahului Filotei, vestitul ideolog rus din secolul al XVI-lea al „Moscovei ca a treia Romă“.

Către sfârșitul secolului al XIII-lea, precizările sporite ale scolasticii, apărute în teologia latină de atunci privitoare la soarta sufletelor după moarte și la focul din purgatoriu, s-au reflectat în diverse întâlniri dintre teologii greci și latini. Mărturisirea de credință unionistă pe care a trebuit să o semneze împăratul Mihail al VIII-lea Paleologul (1259-1282) conținea o lungă frază afirmând că sufletele, înainte de a se bucura în ceruri de roadele pocăinței, „erau curățite după moarte prin focul Purgatoriului“ și că rugăciunea pentru morți putea să ușureze „durerile“[12] celor răposați. Cu toate că tradiția bizantină a recunoscut dintotdeauna că rugăciunile pentru cei răposați sunt atât canonice (licite) cât și necesare, că solidaritatea tuturor mădularelor Trupului lui Hristos nu se nimicește prin moarte și că, prin intervenția Bisericii, cei repauzați pot ajunge mai aproape de Dumnezeu, această tradiție n-a dat atenție nicidecum noțiunii de răscumpărare prin „satisfacție“, noțiune exprimată prin conceptul juridic de „dureri în Purgatoriu“. Asupra acestui punct, majoritatea teologilor bizantini erau mai mult consternați decât impresionați de latini și n-au reușit niciodată să situeze tema în contextul mai larg al învățăturii despre mântuire, singurul nivel la care se puteau găsi o combatere reușită și o alternativă. Chiar și în Florența, unde pentru prima oară a avut loc un dialog prelungit pe această temă, discuția s-a mărginit la generalități și nu s-a ocupat deloc de noțiunea de mântuire ca atare[13]. Dialogul s-a terminat cu acceptarea

dezgustată, de majoritatea greacă, a unei definiții detaliate și pur latine a problemei.

În decadele ce au precedat Sinodul de la Florența, cunoașterea tot mai crescândă de bizantini a practicilor liturgice latine a dus la apariția unei alte probleme între Biserici, aceea din canonul euharistic, a raportului dintre cuvintele de instituire și invocarea Duhului Sfânt, sau epicleză. Reproșându-le latinilor absența unei epicleze în canonul roman al missei, polemiștii bizantini au scos la iveală faptul că toate actele sacramentale se săvârșesc prin Duhul Sfânt. Nicolae Cabasilas († înainte de 1391), celebrul autor duhovnicesc, în a sa *Tâlcuire a dumnezeieștii Liturghii*[14], invocă în favoarea acestui punct autoritatea ritului latin însuși, a cărui autenticitate creștină o recunoaște, astfel, explicit. El reamintește că invocarea Duhului Sfânt include în rugăciunea *supplices te rogamus* o rugăciune *pentru Daruri*, rugăciune care urmează după cuvintele de instituire, fapt care, după Cabasilas, înseamnă că acele cuvinte de instituire nu sunt sfințitoare în ele însele. Orice vigoare ar avea acest ultim argument, este clar că insistența greacă asupra unei invocații explicite a Duhului Sfânt se află foarte mult pe linia teologiei patristice tradiționale privitoare la Taine; îndeosebi atunci când ea consideră epicleza nu ca pe o „formulă" de sfințire (consacrare), opusă celei latine, ci ca plinirea necesară și firească a rugăciunii euharistice, ale cărei cuvinte de instituire constituie de asemenea o parte esențială a ei.

3. AUTORITATEA ÎN BISERICĂ

Cea mai mare parte din controversa care i-a stârnit pe greci împotriva latinilor în Evul Mediu s-ar fi putut rezolva ușor dacă ambele Biserici ar fi recunoscut o autoritate comună, capabilă să soluționeze deosebirile inevitabile create de culturi și situații istorice divergente. Din nefericire, în spatele diverselor dispute doctrinare, disciplinare și liturgice se afla o dihotomie bisericească. Orice istoric de astăzi ar recunoaște că papalitatea medievală constituie

rezultatul unui lung proces doctrinar și instituțional la care Biserica Ortodoxă nu a avut nici prilejul, nici dorința de a participa. Ortodocșii și romano-catolicii încă mai discută dacă acest proces a fost legitim din punctul de vedere al Revelației creștine.

Papalitatea reformistă din secolul al XI-lea s-a folosit de o tradiție exegetică occidentală de mare vechime atunci când a aplicat, sistematic și juridic, episcopului Romei, pasajele privind rolul lui Petru (în special textele: Matei 16, 18; Luca 22, 32, și Ioan 21,15-17). Această tradiție nu era împărtășită de Răsărit, dar ea nu a fost total neluată în seamă de bizantini, dintre care unii au folosit-o ocazional, în special în documentele adresate Romei și cu intenția de a câștiga simpatia papilor. Dar niciodată nu i s-a dat vreo semnificație teologică supremă. Rolul personal al lui Petru, ca „piatra" pe care s-a zidit Biserica, a fost recunoscut cu ușurință de scriitorii bisericești bizantini. Numai polemiștii de mai târziu, sistematic antilatini, au tins să o minimalizeze; dar nu acesta era cazul cu cei mai luminați dintre teologii bizantini. Astfel, după opinia lui Fotie, Petru este „căpetenia cetei apostolice, este rânduit ca piatră a Bisericii și este declarat de Adevăr să fie chelarul Împărăției Cerurilor"[15]. Numeroase pasaje, asemenea acestuia al lui Fotie, pot fi găsite în literatura și în imnografia bisericească. Adevăratul lor sens însă nu poate fi înțeles izolat de presupozițiile mai generale privind natura credinței creștine și modul de păstrare și de transmitere a acesteia în Biserică.

Origen, izvorul comun al tradiției exegetice patristice, comentând textul de la Matei 16, 18, explică astfel celebrul *logion* prin care Iisus răspunde mărturisirii lui Petru: Simon a devenit „piatra" pe care s-a temeluit Biserica, deoarece el (Petru) a dat expresie credinței adevărate în dumnezeirea lui Hristos. Origen continuă: „Dacă și noi zicem «Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu celui viu», atunci și noi devenim Petru... fiindcă oricine se încorporează lui Hristos devine piatră. Și dă Hristos numai lui Petru cheile împărăției, întrucât alte persoane binecuvântate nu le pot primi?"[16] După părerea lui Origen, prin urmare, Petru nu este nimic altceva decât primul „credincios", iar cheile pe care el le-a

primit au deschis porțile cerului numai lui. Dacă alții vor să-l urmeze, ei îl pot „imita" pe Petru și vor primi aceleași chei. În acest fel, cuvintele lui Hristos au importanță soteriologică, dar nu instituțională. Ele afirmă doar că credința creștină este credința exprimată de Petru pe drumul spre Cezareea lui Filip. În întregul *corpus de* exegeză patristică, acesta este sensul preponderent al *logiilor* „petrine", și el rămâne valid în literatura bizantină. În omiliile italo-grecești din secolul al XII-lea atribuite lui Teofan Kerameus încă mai putem citi: „Domnul i-a dat cheile lui Petru și tuturor celor care se aseamănă lui, astfel încât porțile Împărăției Cerurilor rămân închise ereticilor, dar sunt ușor accesibile credincioșilor."[17] Astfel, când s-a adresat lui Petru, Iisus sublinia *sensul credinței* ca temelie a Bisericii, mai degrabă decât organizarea Bisericii ca păzitor al credinței. Întreaga dispută eclesiologică dintre Răsărit și Apus este, astfel, reductibilă la problema dacă depinde credința de Petru sau Petru de credință. Problema devine clară atunci când comparăm cele două concepții despre *succesiunea* lui Petru.

Dacă mulți scriitori bisericești bizantini îl urmează pe Origen în recunoașterea acestei succesiuni în *fiecare credincios*, alții au o concepție mai puțin individualistă despre creștinism; ei înțeleg că credința poate fi deplin concretizată (trăită) numai în cadrul comunității sacramentale, unde episcopul exercită – într-un mod cu totul deosebit – slujirea învățătorească a lui Hristos și, astfel, conservă învățătura de credință. În acest sens există un raport precis între Petru, chemat de Hristos „să-i întărească pe frații săi" (Luca 22, 32), și episcop, ca păzitor al credinței din Biserica sa locală. Concepția creștină primară – cel mai bine exprimată în secolul al III-lea de Ciprian al Cartaginei[18] – potrivit căreia „scaunul lui Petru" aparține în fiecare Biserică locală episcopului rămâne modelul evident și de durată pentru bizantini. Sf. Grigorie de Nyssa, de exemplu, putea să scrie că Iisus „prin Petru a dat episcopilor demnitățile cerești"[19]. Pseudo-Dionisie, când îi menționează pe „ierarhi" – adică pe episcopii Bisericii pământești –, se referă de îndată la chipul lui Petru[20]. Exemplele luate din perioada ulterioară, și destul de independente de polemicile antilatine, pot fi

ușor multiplicate. Succesiunea lui Petru se observă oriunde se păstrează credința corectă și, ca atare, ea nu poate fi localizată geografic sau monopolizată de o singură Biserică sau de o singură persoană. Era cu totul firesc, prin urmare, ca bizantinii să nu înțeleagă conceptul complicat de primat roman. Așa, în secolul al XIII-lea, curând după capturarea Constantinopolului de către cruciați (1204), putem citi din Nicolae Mesaritis, adresându-se latinilor astfel:

„Voi încercați să-l înfățișați pe Petru ca învățător numai al Romei: În timp ce dumnezeieștii Părinți au vorbit despre făgăduința făcută lui de către Mântuitorul ca având sens *universal (catholic*, în text) și ca referindu-se la toți cei care au crezut și cred, voi vă siliți la o interpretare îngustă și eronată, atribuind-o Romei. Dacă așa ceva ar fi adevărat, atunci ar fi imposibil ca fiecare Biserică a credincioșilor, iar nu numai aceea a Romei, să-L posede pe Mântuitorul cum se cuvine (la propriu) și ca fiecare Biserică să se temeluiască pe piatră, adică pe învățătura lui Petru, în conformitate cu făgăduința“[21].

Evident, acest text din Mesaritis implică o concepție despre Biserică ce recunoaște deplinătatea universalității și, prin urmare, și adevărul, și apostolicitatea devin astfel atribute date de Dumnezeu și aparțin fiecărei comunități sacramentale adunate în jurul Euharistiei și posedând episcopat adevărat, Euharistie adevărată și, ca urmare, o prezență autentică a lui Hristos. Ideea că o Biserică particulară ar avea, în sens deplin teologic, mai multă capacitate decât alta ca să păstreze credința lui Petru era străină bizantinilor. Consensul episcopilor, iar nu autoritatea unui anume episcop, era pentru ei semnul cel mai înalt posibil al adevărului. De aici insistența lor constantă asupra autorității sinoadelor și asupra neputinței lor de a înțelege conceptul roman de papalitate. Însă aceasta nu înseamnă că însăși ideea de primat era străină bizantinilor; ci ei au înțeles-o în general ca o chestiune de legiferare sinodală, nu ca o funcțiune dăruită de Dumnezeu, a vreunei Biserici particulare.

4. DOUĂ IDEI DESPRE PRIMAT

O anume importantă deosebire dintre atitudinea răsăriteană și cea apuseană merită subliniere specială... Ideea de apostolicitate a jucat un rol foarte limitat în dezvoltarea Bisericii în provinciile răsăritene, dar... Roma și-a datorat propriul prestigiu, din Italia și din alte provincii apusene..., venerației ce-i purtau tinerele comunități din Apus Sfântului Petru... și ai cărui urmași pretindeau că sunt episcopii de la Roma[22].

Istoricii au citat adeseori faptul că Roma a fost singura Biserică locală din Apus care putea să pretindă origine „apostolică" și să atragă pelerinaje *ad limina apostolorum*. În Răsărit, nenumărate orașe, sau localități mai mici, puteau să atribuie pe drept cuvânt întemeierea lor lui Petru, Pavel, Ioan, Andrei sau altor Apostoli. Aceste diverse „apostolicități" nu antrenau nici un fel de pretenții jurisdicționale: episcopul Ierusalimului, în secolul al IV-lea, încă era doar un sufragan al mitropolitului de Cezareea - capitala civilă a Palestinei.

Când Sinodul de la Niceea*, în celebrul său canon 6, menționa vag „vechile obiceiuri" care recunoșteau un prestigiu excepțional Bisericilor din Alexandria, Antiohia și Roma, selectarea acestor Biserici particulare s-a decis nu potrivit temeluirii lor apostolice, ci faptului că erau situate în cele mai importante cetăți ale imperiului. Căci, dacă apostolicitatea ar fi fost criteriul - așa cum insistă interpretările occidentale -, rangul Bisericii din Alexandria - Biserică socotită ca întemeiată de un personaj apostolic mai mic, Sf. Marcu - nu putea fi mai mare în rang decât Antiohia, unde prezența lui Petru este atestată de Noul Testament.

Răsăritul a rămas pragmatic în definiția sa privind primatul universal și cel local al Bisericilor, iar această atitudine a făcut inevitabil conflictul, îndată ce Roma a recunoscut o importanță dogmatică și absolută criteriului primatului. De fapt, în Imperiul

* I Ecumenic (n. tr.).

Bizantin, „pragmatism" însemna acomodarea la structura Statului, iar această acomodare explică textul canonului 28 al Sinodului de la Calcedon:

„Părinții pe bună dreptate au acordat privilegii scaunului Romei Vechi, deoarece ea a fost cetate împărătească. Iar cei 150 de preaevlavioși episcopi (de la Constantinopol, 381), mânați de aceleași considerații, au acordat privilegii egale prea sfântului scaun al Noii Rome, drept judecând că cetatea onorată cu prezența împăratului și a Senatului, și care se bucură de privilegii deopotrivă cu cele ale Romei imperiale, și în chestiuni bisericești trebuie să se mărească, precum și este, și să se rânduiască îndată după aceea[*]".

Textul de față nu a intenționat în niciun mod să anihileze prestigiul Romei – canonul era îndreptat împotriva pretențiilor lui Dioscor din Alexandria, pe care l-a depus Sinodul de la Calcedon, dar el cu siguranță excludea interpretarea „petrină" a primatului Romei și se afla în concordanță cu dezvoltarea logică a organismelor bisericești din perioada bizantină care, începând de pe vremea lui Constantin, admisese principiul că administrația bisericească coincide structurii laice a Imperiului[23].

Așa cum am văzut mai sus, succesiunea lui Petru s-a considerat că este angajată în oficiul episcopal prezent în orice Biserică, și ea era privită ca o răspundere în care orice „urmaș al lui Petru", inclusiv episcopul Romei, putea greși. Un teolog din secolul al XV-lea, Simeon al Tesalonicului, a putut scrie astfel:

„Nu trebuie să-i contrazicem pe latini când spun că episcopul Romei este cel dintâi. Acest primat nu face rău Bisericii. Lăsați-i doar să dovedească loialitatea primatului față de credința lui Petru și față de aceea a urmașilor lui Petru. Dacă este așa, să se bucure de toate privilegiile lui Petru..."[24]

---

[*] După Roma (n. tr.).

5. SENSUL SCHISMEI

Deosebirile istorice și culturale pot conduce ușor la divergențe teologice; dar astfel de divergențe nu trebuie să devină contradicții și incompatibilități. Au existat deosebiri și chiar conflicte violente între Răsărit și Apus deja în secolul al IV-lea, dar în ciuda tensiunii ce revenea continuu a existat până în secolul al XI-lea o procedură reciproc recunoscută pentru rezolvarea dificultăților: sinodul. Sinoade reunite, întrunindu-se în general în Răsărit, erau convocate de împărat și, la ele, delegaților papali li se acorda loc de onoare. Sinoadele serveau drept tribunale supreme pentru rezolvarea chestiunilor curente. Criza care l-a situat pe Fotie contra papei Nicolae I s-a încheiat cu totul la ultimul sinod (879-880) care a mai aplicat acea procedură și care încă se află – potrivit Bisericii Ortodoxe – la aproape același nivel cu sinoadele ecumenice anterioare.

Papalitatea filogermană reformistă din secolul al XI-lea nu a mai fost deloc în ton cu acest tip de sinodalitate. Cruciații au făcut mult pentru a antagoniza cele două civilizații deosebite din punct de vedere cultural, din Răsărit și din Apus. Iar când papalitatea, zguduită de Marea Schismă Apuseană, și Bizanțul, amenințat de turci, au fost de acord, în final, să țină un sinod de unire la Florența, era prea târziu ca să mai creeze atmosfera de respect reciproc și de încredere, singura care ar fi îngăduit un dialog teologic autentic.

NOTE

1. Petru de Antiohia, *Scrisoare către Mihail;* ed. Cornelius Will, *Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae graece et latinae extant* (Leipzig, 1856), p. 196.
2. Fotie, *Encyclica,* 8, (Migne) P.G., 102:725 C.
3. Mansi, XVII, 520 E.
4. Fotie, *Mistagogia,* 89, (Migne) P.G., 102:380-381.
5. Sf. Atanasie, Către Serapion, III, 1, (Migne) P.G., 26:625 B.

6. Sf. Chiril, *Thesaurus,* (Migne) P.G., 68:148 A.

7. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scrisoare către Marinus,* (Migne) P.G, 91:136 AD.

8. Argumentul se află la Fotie, *Mistagogia,* 59, (Migne) P.G., 102:337.

9. Grigorie de Cipru, *Tomosul din 1285,* (Migne) P.G., 142:240 C.

10. Sf. Grigorie Palamas, *Tratatul apodictic,* I, 9; ed. B. Bobrinskoy, la P. Chreston, *Palama Syngrammata* (Tesalonic, 1962), I, 37.

11. Mihail Cerularie, *Scrisoare către Petru de Antiohia;* ed. Will, *Acta et Scripta,* p. 179-183.

12. Mansi, XXIV, 70 A.

13. Vezi documentele majore privind această discuţie publicate de L. Petit în *Patr(ologia) Or(ientalis),* 15 (Paris, 1903), p. 1-168.

14. Nicolae Cabasilas, *Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii,* capitolele 29-30; ed. Perichon, SC 4 bis (Paris: Cerf, 1967), p. 179-199; trad. engl. de J.M. Hussey şi P.A. McNulty (London: SPCK, 1960), p. 71-79.

15. Fotie, *Omilii,* 1; trad. engl. la C. Mango, *The Homilies of Photius,* (Cambridge: Harvard University Press, 1958), p. 50.

16. Origen, *Omil. la Matei* XII, 10; ed. Klostermann GCS 40 (Leipzig, 1935), p. 85-89.

17. Theophanes Kerameus, *Hom.* 55, (Migne) P.G., 142; 965 A. Pentru o prezentare mai generală a exegezei patristice la Matei 16, 18, vezi îndeosebi J. Ludwig, *Die Primatworte Mt. 16, 18, 19 in der altkirchlichen Exegese* (Münster, 1952); şi J. Meyendorff, „St Peter in Byzantine Theology“, *The Primacy of Peter in the Orthodox Church (Primatul lui Petru în Biserica Ortodoxă),* ed. J. Meyendorff (London: Faith Press, 1963), p. 7-29.

18. Asupra lui Ciprian* vezi, de exemplu, A. d'Alès, *La theologie de St. Cyprien* (Paris: Beauchesne, 1922); P.-Th. Camelot, „St Cyprien et la primauté“, *Istina* 4 (1957), p. 421-434; cf. de asemenea introducere şi note de M. Bévenot la lucrarea Sf. Ciprian, *De catholicae ecclesiae unitate,* în ACW 25, (Westminster: Newman, 1957).

19. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre certare (De castigatione),* (Migne) P.G., 46:312 C.

---

* De Cartagina (n. tr.).

20. Pseudo-Dionisie, *Ierarhia bisericească*, VII, 7; P.G. 3:561-564.

21. Nicholas Mesarites, la A. Heisenberg, editor, *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion*, II. *Die Unionsverhandlungen von 30. Aug. 1206, in Abh. Münch. Ak. phil. Klasse* (1923), II, 34-35.

22. Francis Dvornik, *Ideea de apostolicitate în Bizanț* (în engl., Cambridge: Harvard University Press, 1958), p. 39.

23. J. Meyendorff, *Orthodoxy and Catholicity* (Ortodoxie și catolicitate), New York: Sheed & Ward, 1956, p. 74.

24. Simeon al Tesalonicului, *Dialog contra ereziilor*, 23, (Migne) P.G., 155:120 AB.

VIII

ÎNTÂLNIREA CU APUSUL

Cu excepția lui Varlaam Calabrezul, niciun participant la marile controverse teologice – care au sfârșit în anul 1351 – n-a avut decât cunoștință întâmplătoare despre teologia apuseană. Discuțiile dintre greci și latini s-au purtat în jurul unor formule care s-au utilizat de ambele părți, fiecare într-un context total diferit. Iar însuși Varlaam, în ciuda formației sale teologice duble, n-a fost nici pe departe un reprezentant de seamă al gândirii teologice apusene; mai degrabă, el a fost un manevrant de idei și era influențat, probabil, de nominalism.

Între timp, hotărârile sinodale oficiale din anii 1341 și 1351, aprobând o teologie privind reala „participare" a omului la Dumnezeu și, prin urmare, privitoare la o reală deosebire între „ființă" și „energie" în Dumnezeu, erau clar incompatibile cu teologia latină precumpănitoare a epocii. Un dialog important despre conținutul acestor hotărâri, precum și despre legătura lor adevărată cu tradiția patristică, pe de o parte, și scolastica latină, pe de alta, ar fi cerut multă vreme o largă cunoaștere istorică și o adevărată deschidere a minții. Condițiile, evident, lipseau ambelor părți, dar – și acesta va constitui principalul punct din acest capitol – ele

se aflau pe cale de a se concretiza în Bizanţ în decursul ultimului secol al imperiului.

1. CERCUL LUI CANTACUZINO

Socrul împăratului legitim Ioan al V-lea Paleologul, el însuşi împărat între anii 1347 şi 1354, *Ioan Cantacuzino,* a exercitat o influenţă decisivă în asigurarea triumfului palamismului în Bizanţ şi, după abdicarea lui, a rămas pentru aproape patruzeci de ani o forţă intelectuală şi politică în societatea bizantină. După ce a acceptat tunderea în monahism în anul 1354, Ioan a reţinut totuşi la dispoziţia sa personală destule fonduri şi influenţă, astfel încât să acţioneze ca un generos Mecena faţă de intelectualii bizantini. Călătorind între Constantinopol şi Mistra din Peleponez, el a finanţat, în ambele sale reşedinţe principale, copierea de manuscrise şi iniţierea de proiecte ştiinţifice. Fiind el însuşi teolog, Cantacuzino este autorul savantelor apologii în favoarea palamismului şi al unei combateri lungi a islamismului. Totuşi, în decursul întregii sale vieţi, el nu a pierdut niciodată din vedere creştinismul apusean şi, în mai multe rânduri, a participat la disputele cu trimişii papali. Unirea bisericească cu Roma s-a aflat în chip deosebit pe agenda diplomatică a timpului ca o condiţie pentru o cruciadă apuseană împotriva turcilor ameninţători. Mulţi bizantini, inclusiv împăratul Ioan al V-lea Paleologul, care i-a urmat lui Cantacuzino, erau gata să accepte în grabă toate condiţiile papale pentru ca să dobândească sprijin militar imediat. Susţinut de majoritate în cercurile bisericeşti – în special de discipolii lui Palamas, care ocupau posturi importante în ierarhie –, Cantacuzino a apărat ideea că unirea se putea realiza numai printr-o singură soluţie, în cadrul unui sinod comun, pentru problemele teologice care separă Răsăritul şi Apusul. Probabil, şi pe bună dreptate, el se îndoia că ajutorul occidental putea fi hotărâtor în orice caz şi, împreună cu majoritatea populaţiei bizantine, socotea cucerirea turcă drept o posibilitate preferabilă trădării Ortodoxiei.

El nu s-a opus niciodată contactelor cu Apusul, însă a propus în repetate rânduri un dialog teologic serios și a sprijinit activ pregătirea atentă din partea bizantină pentru o eventuală întâlnire. Cunoașterea gândirii teologice latine a fost o condiție prealabilă necesară, desigur, și chiar în cercul lui Cantacuzino se traduceau sistematic, în limba greacă, izvoarele teologice latine. Împăratul însuși s-a folosit de unele dintre ele în polemica sa contra islamului, iar secretarul și prietenul său Dimitrie Kydonis, cu acordul și sprijinul lui Cantacuzino, și-a dedicat întreaga viață traducerii și studierii tomismului. Între timp, un alt prieten, Nicolae Cabasilas, reînvia mistica sacramentală potrivit celei mai bune tradiții a Părinților greci. Vorbind legatului papal Paul în anul 1367, Cantacuzino își elaborează convingerea sa că unirea nu se va putea realiza niciodată prin decret imperial: „Așa ceva nu se poate în Biserica noastră – a zis el – deoarece credința nu poate fi silită niciodată“[1]. Opinia sa despre această situație era cu atât mai realistă cu cât cea mai mare parte din lumea ortodoxă era inaccesibilă împăratului bizantin. Majoritatea grecilor se aflau deja sub ocupație turcească, slavii din Balcani erau independenți din punct de vedere politic și bisericesc, iar rușii nu erau în măsură să accepte cu ușurință scheme de unire elaborate fără participarea lor. Bizanțul nu putea spera să legifereze în chestiuni bisericești așa cum o făcuse pe vremea lui Fotie, ci putea spera numai să asigure conducere spirituală în dialogul ce avea să vină. Cantacuzino a făcut ce a putut pentru a da Bizanțului instrumentele intelectuale necesare ca să obțină – drept condiție a unirii bisericești – ceea ce el și contemporanii săi considerau drept o posibilitate reală: victoria teologică a Răsăritului asupra Apusului la un sinod unionist. Pe temelia pusă de cercul lui Cantacuzino s-au ridicat două sau trei generații de intelectuali, care adesea adoptau atitudini radical divergente față de principalele opțiuni teologice ale zilei. Cercetarea scrierilor și a gândirii lor a început abia de curând, dar, în starea de acum a cunoașterii noastre, este deja clar că în ciuda mai multor căderi individuale și greșeli majore se petrecea o întâlnire „în profunzime“ cu teologia apuseană.

2. UMANIŞTI ŞI TOMIŞTI

Interesele enciclopedice ale lui Cantacuzino l-au determinat pe acesta să acorde sprijin tuturor formelor de cunoaştere, inclusiv studiului filosofiei laice – o tradiţie menţinută permanent vie într-un mic grup de aristocraţi şi intelectuali bizantini. Hotărârile sinodale din secolele al XI-lea şi al XII-lea i-au avertizat pe umanişti contra pericolului de a considera filosofia greacă drept criteriu pentru gândirea teologică, dar Varlaam de Calabria – iniţial un protejat al lui Cantacuzino – a trecut dincolo de ce era îngăduit, reducând teologia la nivelul înţelepciunii intelectuale şi al cunoaşterii discursive. Sinodul din 1341 a pronunţat înfrângerea şi condamnarea lui. Preluarea puterii imperiale de către Cantacuzino în 1347 a coincis cu victoria totală a lui Palamas şi a isihaştilor şi a fost percepută ca un dezastru de către umanişti, dintre care partida antipalamită îşi recruta pe cei mai mulţi dintre membrii ei. În mod evident, Biserica Bizantină respingea umanismul platonizant şi refuza să accepte înseşi structurile de civilizaţie umanistă pe care Apusul tocmai le adopta[2]. Exact în această vreme, mai mulţi umanişti proeminenţi, ai căror strămoşi, în planul intelectual – Fotie, Mihail Psellos, Teodor Metohitul – îi dispreţuiseră pe latini, ca „barbari", au descoperit în Apusul latin, şi îndeosebi în Italia, cel din urmă refugiu al adevăratului elenism.

Dimitrios Kydonis (circa 1324 – circa 1398), un asociat politic apropiat al lui Cantacuzino, aparţine cu siguranţă acestei categorii. Dârz ortodox din tinereţea sa, el se temea că cerinţele protocolare pentru un ambasador imperial pe lângă papă, cerinţe ce l-ar obliga pe el să se adreseze pontifului roman cu: „fericite", „sfinte", „părinte al tuturor", „Părinte" şi „Vicar al lui Hristos", puteau să dăuneze credinţei lui[3]. Dar apoi, deodată, el a descoperit tomismul. Atunci când funcţiile sale diplomatice l-au obligat să înveţe limba latină de la un dominican din Pera, el a utilizat *Summa contra Gentiles* ca manual. Efectul asupra acestui prieten al lui Varlaam, dezamăgit de recenta victorie a isihaştilor (1347), a fost copleşitor. Latinii, pe care bizantinii îi considerau incapabili

de a se ridica deasupra profesiei militare și a celei negustorești[4], cunoșteau filosofia greacă! „Deoarece bizantinii nu purtau grijă de propria lor înțelepciune (greacă), ei considerau reflecțiile latine drept invenții latine." De fapt, dacă s-ar fi găsit timp pentru a dezvălui sensul cărților latine, sens ascuns de o limbă străină, s-ar fi descoperit că „ele demonstrau o mare sete de a umbla prin labirinturile lui Aristotel și Platon, pentru care oamenii noștri n-au arătat niciodată interes"[5].

Cu aprobarea și cu sprijinul lui Cantacuzino, Dimitrios și-a continuat lucrarea de traducere. Întreaga *Summa contra Gentiles*, cea mai mare parte din *Summa theologica*, precum și importante texte din Augustin și Anselm au devenit accesibile, în versiune grecească, contemporanilor lui Dimitrios și generațiilor de teologi bizantini care au urmat. Însuși Cantacuzino a folosit traducerea lui Dimitrios a lucrării *Respingerea Coranului (Refutatio al-Corani)*, aparținând dominicanului Ricoldo da Montecroce, ca izvor pentru scrierile sale contra islamului.

Traducerea de cărți, contactele cu latinii, călătoriile în Italia l-au întărit pe Dimitrios în convingerea sa că tomismul era, de fapt, mai „grec" decât palamismul. Iar în această privință avea dreptate, cu siguranță. Entuziasmul său față de posibilitățile intelectuale atât ale Scolasticii, cât și ale Renașterii italiene a făcut, în cele din urmă, ca să devină principalul sfetnic al împăratului Ioan al V-lea în sfera preocupărilor sale unioniste. Pe la 1363, el s-a alăturat, neoficial, Bisericii Romano-Catolice. A publicat mai multe tratate pentru apărarea lui *Filioque*, scrise din punctul de vedere tomist, pe care-l adoptase; dar după condamnarea sinodală a fratelui său Prohor – de asemenea traducător al lui Toma de Aquino și un convins anti-palamit –, în 1368, de către patriarhul în scaun, Filotei, nu a mai avut speranțe asupra viitorului elenismului profan din Bizanț. Însă el a continuat, cu convingere și cu sinceritate, să joace rolul politic de promotor al unirii, până la moartea sa. Dar pentru a înțelege adevărata însemnătate a convertirii sale, trebuie să ne amintim că Grecia antică – iar nu Roma sau Constantinopolul – constituia pentru el criteriul suprem al înțelepciunii.

Spre exemplu, între 1365 și 1369, într-o scrisoare către filosoful George, preferința sa pentru Toma de Aquino era determinată de superioritatea lui Toma față de Platon[6]; iar încântătorul său mic tratat intitulat *De contemnenda morte*[7] discută nemurirea în termeni pur platonici, fără vreo singură referire la credința creștină. Desigur, Dimitrios a scris simultan tratate teologice de specialitate și predici fără ecouri filosofice directe. Această viață intelectuală dublă a fost caracteristică umaniștilor bizantini, înainte și după Kydonis. Evoluția religioasă a multor *latinophrones* (latinofili) din secolul al XIV-lea și al XV-lea a urmat același model.

Oricare a fost cazul fraților Kydonis, efectul exercitat de traducerile lor a fost mult mai larg decât opțiunile și convingerile lor personale, făcându-i pe unii greci să adopte de-a dreptul credința romano-catolică și chiar să intre în ordinul dominican. Așa s-a întâmplat cu Manuil Calecas (†1410) și cu Maximos Hrysoverghis (circa 1430), în ale căror convertiri umanismul grec pare să fi jucat un rol mai mic decât la Dimitrios. Alții, ca învățatul Manuil Hrysoloras (†1415), au găsit la Toma de Aquino nu atât „adevărul" teologic, cât dovada respectabilității intelectuale latine. Manuil a acceptat o ofertă să predea limba greacă la Florența și, mai târziu, a jucat un rol precumpănitor la Sinodul din Constanța, unde el a fost chiar candidat la scaunul papal. În generația următoare, vestitul cardinal Bessarion a urmat o carieră personală și intelectuală foarte asemănătoare, fără a deveni el însuși tomist. Pentru toți acești intelectuali îmbibați cu „înțelepciune greacă", palamismul a simbolizat o respingere a umanismului profan. Prohor Kydonis a fost acela care, pentru prima oară, a scris lucrări de combatere a palamismului folosind argumente tomiste: tomismul și latinofronia au devenit astfel soluția evidentă pentru un mic grup de intelectuali care s-au opus gândirii palamite.

Dar teologii palamiți au profitat și ei de aceste traduceri. Unii dintre ei chiar au încercat să depășească dilema dintre palamism și tomism. Nil Cabasilas, care i-a urmat lui Grigorie Palamas ca arhiepiscop al Tesalonicului (†1363), dar care mai devreme fusese profesorul lui Dimitrie Kydonis, este descris de Dimitrie ca

„entuziasmat cu pasiune de cărţile lui Toma"[8]. El a fost primul dintre greci care, posedând o deplină cunoaştere a teologiei latine, a scris în favoarea palamismului şi împotriva lui *Filioque*. Într-o măsură mai mică, acelaşi lucru este adevărat cu privire la Iosif Vriennios († 1439), un învăţat „dascăl", cunoscător de limbă latină, ambasador la Sinodul de la Constanţa, care cu toate acestea a rămas cu înverşunare potrivnic faţă de orice compromis doctrinar cu latinii. Un alt palamit-tomist, Gheorghe-Ghenadie Scholarios, a fost activ la Florenţa înainte de a deveni cel dintâi patriarh sub ocupaţie turcească.

3. TEOLOGI PALAMIŢI: NICOLAE CABASILAS

Persistenţa opoziţiei contra palamismului din partea unor izolaţi, dar iminenţi intelectuali şi implicaţiile controversei în domeniul relaţiilor Răsărit–Apus explică foarte marele număr de scrieri palamite bizantine din acea perioadă. Împreună cu acelea ale lui Nil Cabasilas şi Iosif Vriennios, numele lui Ioan Cantacuzino şi al patriarhului Filotei Kokkinos (1353-1354, 1364-1376) sunt deosebit de importante.

De asemenea, printre membrii cercului închis al lui Cantacuzino se numără distinsul teolog laic Nicolae Cabasilas (circa 1320–circa 1390). Nepot de frate al lui Nil Cabasilas, Nicolae era prieten apropiat şi corespondent al lui Dimitrie Kydonis. Pregătirea lui era similară aceleia a lui Dimitrios; şi el a urmat o carieră politică asemănătoare sub protecţia lui Cantacuzino. Dar după abdicarea lui Cantacuzino (1354), Kydonis s-a dedicat complet cauzei unirii cu latinii, iar Cabasilas a devenit un exponent original al teologiei sacramentale patristice şi tradiţionale.

Principalele scrieri teologice ale lui Nicolae Cabasilas sunt: *Viaţa în Hristos* – un vast comentariu teologic şi spiritual privind Sfintele Taine –, o *Tâlcuire a dumnezeieştii Liturghii* şi trei predici în cinstea Maicii Domnului. Ocazional, găsim o importantă gândire teologică şi în *Encomioane* la diverşi sfinţi. Cu toate că unii

autori au văzut prea puţină legătură între teologia lui şi cea a lui Palamas[9], între ei există, de fapt, o totală unitate de inspiraţie şi de scop: să afirme că părtăşia (comuniunea) cu Dumnezeu în Hristos, prin Duhul Sfânt, constituie singurul sens al vieţii umane. De fapt, Cabasilas a scris un violent opuscul împotriva antipalamitului Nichifor Gregoras şi a luat clar atitudine partizană în cadrul controversei. Scrierile sale importante sunt de asemenea concepute ca un manifest implicit contra ideologiei umaniştilor, mulţi dintre ei, prietenii săi personali. Gândirea sa reprezintă cu adevărat o evadare mistică din problemele zilei. El nu l-a citat explicit pe Palamas, dar multe pasaje din *Viaţa în Hristos* sunt parafrazări ale *Triadelor* lui Palamas. La fel, el nu citează practic niciodată din Părinţii Bisericii, dar comparaţii cu pasajele sacramentale din Sf. Ioan Hrisostom sau Sf. Chiril al Alexandriei pot fi găsite aproape pe fiecare pagină din *Viaţa în Hristos.* Geniul lui Cabasilas constă în faptul că a reuşit să ia apărarea unei teologii a comuniunii cu Dumnezeu, într-o epocă zbuciumată, fără să fie scolastic sau polemic. Ceea ce Palamas reda prin termeni conceptuali, Cabasilas a exprimat ca o realitate existenţială nu numai pentru monahii isihaşti, ci şi pentru fiecare creştin. Ca să înţelegem realizările teologice din Bizanţul secolului al XIV-lea, este important să-i citim împreună pe Palamas şi Cabasilas.

În a sa *Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii,* Cabasilas pare uneori încă tributar lui Pseudo-Dionisie şi simbolismului său. Dar când este pus în comparaţie cu Dionisie însuşi şi cu alţi scriitori liturgici din Evul Mediu, devine clar că Nicolae Cabasilas reprezintă un pas înainte către un realism sacramental mult mai înrudit cu înţelegerea creştină primară a Sfintelor Taine. Acest realism infuzează *Viaţa în Hristos,* unde autorul este preocupat mai mult de teologia şi spiritualitatea sacramentală decât de explicarea detaliilor individuale ale riturilor. În primul capitol, Cabasilas face efortul de a ne arăta că viaţa dumnezeiască, viaţă ce se va „desăvârşi“ în *eshaton,* este totuşi o trăire vie, accesibilă în epoca prezentă“[10]. Botezul este o nouă naştere spre această viaţă. Ca şi la Părinţii greci dinainte, noţiunea pozitivă de „nouă naştere“,

mai degrabă decât conceptul negativ de „iertare a păcatelor", domină teologia baptismală a lui Cabasilas. În viața cea nouă, în care el intră prin Botez, omul dobândește o „experiență": „El devine ochi ca să vadă lumina."[11]

Dacă Botezul conferă o nouă ființă, Ungerea cu Sfântul Mir – darul Duhului Sfânt – revarsă „energie" și „mișcare", adică *libera* îndulcire personală de harul Botezului[12]. În Euharistie, Hristos dă omului nu „ceva din Sine, ci Se dă pe Sine"; „aceasta este mult-lăudata nuntă la care Mirele conduce Biserica – pe Fecioara Mireasă..., când devenim trup din trupul Lui și os din oasele Lui"[13]. Paradoxul existenței Bisericii constă în aceea că „în calitate de copii noi rămânem liberi, dar și depindem de El ca mădulare ale Sale"[14]. Sfințirea vine numai de la Hristos[15], dar sfințenia constă din conformarea *voințelor* noastre cu voința Lui dumnezeiască. Nicolae Cabasilas clarifică acest ultim punct atunci când discută conceptul de „sfințenie" din Biserică: minunile sunt daruri ale lui Dumnezeu nemeritate de noi și nu reprezintă sfințenia – realizare omenească liberă[16].

Alături de chipul paulin al lui Hristos ca fiind Cap al Bisericii, Cabasilas va vorbi despre Iisus ca „inima" Trupului: „Așa cum Hristos cel înviat nu cunoaște moarte, tot așa și mădularele lui Hristos nu vor gusta moartea niciodată. Cum poate atinge moartea mădularele aflate în comuniune cu o inimă vie?" Acest pasaj și cele paralele ne conduc la înțelegerea modului foarte personal în care Cabasilas descrie misterul creștin[17] și arată dependența sa de antropologia Sfântului Macarie Egipteanul, antropologie dominantă în cercurile isihaste și care plasează exact în inimă centrul complexului psihosomatic uman.

O eclesiologie înțeleasă prin Euharistie – care după Cabasilas este „desăvârșirea" tuturor Tainelor, nu doar a uneia dintre ele[18]; o spiritualitate întemeiată pe trăirea vie a lui Hristos și o antropologie teocentrică: aceste testamente ale lui Cabasilas sunt clar în contradicție cu ideologia umaniștilor. Această contradicție nu înseamnă însă că Nicolae Cabasilas a demonstrat, vreodată, chiar și în polemicile sale, vreo prejudecată sistematică împotriva

Apusului latin. Am văzut deja că, chiar atunci când îi acuză pe latini că au eliminat epicleza din canonul euharistic, el angajează autoritatea ritului latin însuşi, a cărui legitimitate o recunoaşte astfel. Evident, atitudinea sa faţă de Biserica apuseană este similară cu aceea a prietenului său Cantacuzino, care s-a ostenit întru câtva să explice teologia palamită legatului papal Paul şi să caute un dialog liber la un sinod comun; sau chiar să o explice patriarhului Filotei, care a aprobat proiectul şi i-a invitat pe ceilalţi patriarhi să ia parte la sinod, exprimându-şi însă dorinţa ca „la acel sinod învăţătura de credinţă a noastră să fie arătată ca fiind mai bună decât cea a latinilor, astfel încât latinii să ni se alăture într-o mărturisire comună“[19]. În secolul următor, când proiectul sinodal a fost acceptat în cele din urmă de papă, Marcu* al Efesului va lua corabia către Ferrara cu aceleaşi aspiraţii şi nădejdi.

4. FLORENŢA

În ciuda numeroşilor factori care au contribuit la circumstanţele în care s-a ţinut Sinodul de la Ferrara-Florenţa, evenimentul în sine este de mare importanţă teologică. Convocarea lui reprezintă o concesie majoră din partea Romei – concesie pe care papii din secolele al XIII-lea şi al XIV-lea au refuzat să o facă, în ciuda numeroaselor solicitări bizantine. Ţinerea unui sinod unionist, unde toate deosebirile aveau să se discute liber – inclusiv cele cu care Roma deja fusese de acord –, avea, de fapt, să judece cumva inovaţiile doctrinare apusene. Această concesie papală a fost posibilă numai datorită apelurilor „unioniste“ lansate de sinoadele de la Constanţa şi Basel. Pentru ca să arate că nu poate exista sinod fără papă, Eugeniu al IV-lea a admis că şi papa are nevoie de sinod.

Dar dacă un grup mic de umanişti „latinofili“ dintre bizantini era gata de unire, prin simpla acceptare a învăţăturilor papale,

---

* Eugenicul (n. tr.).

majoritatea – inclusiv palamiţii conservatori – socotea sinodul drept calea normală spre unire, pe temeiul Ortodoxiei. Totuşi delegaţia bizantină – impresionantă şi oficial foarte reprezentativă – care a venit la Ferrara a fost lovită de grave neajunsuri. Mai întâi, ea era divizată înlăuntrul ei în problema cunoaşterii: deşi membrii ei, la hirotonirea lor întru arhierei, subscriseseră oficial la palamism, mai mulţi membri de vază ai delegaţiei erau, de fapt, varlaamiţi şi, prin urmare, erau sceptici în problema dacă adevărata cunoaştere a adevărurilor dumnezeieşti este realmente posibil de obţinut. În al doilea rând, în ciuda contactelor prelungite cu Apusul din decadele anterioare, bizantinii – poate sub influenţa teoriei lor despre „pentarhie", care îl recunoştea pe papă drept patriarh al întregului Occident – păreau că nu au înţeles implicaţiile profunde ale problemelor eclesiologice care divizau Apusul şi n-au reuşit să tragă folos din diviziune. Ei au ales să negocieze cu papa, sub impresia că el putea să vorbească în numele tuturor latinilor şi să strângă ajutor militar imediat împotriva turcilor. Şi, în cele din urmă, caracterul reprezentativ al delegaţiei bizantine era doar formal – delegaţia fusese selectată dintr-o elită restrânsă din Constantinopol, oraş care atunci deja ajunsese o cetate muribundă, cu mai puţin de 50 000 de locuitori[20] şi cu câteva posesiuni risipite în Marea Egee. Milioane de creştini răsăriteni – episcopi, preoţi şi laici – din Orientul Mijlociu, din Asia Mică şi din Balcani se aflau deja sub ocupaţie turcească, adaptându-se la noua situaţie, şi erau în general sceptici în privinţa unor eventuale cruciade latine. Rusia moscovită devenise oricum, între timp, bănuitoare asupra Apusului.

Totuşi, aceste neajunsuri nu au împiedicat Sinodul de la Ferrara-Florenţa să ofere un prilej pentru un dialog teologic util, dramatic şi fundamental liber.

Decretul *Laetentur caeli (Cerurile să se veselească)*, semnat la 6 iulie 1439, a fost rezultatul sinodului şi a constituit o victorie cu totul diferită de „victoria" teologică aşteptată de cercul lui Cantacuzino. Decretul elimină un punct disputat de greci şi de latini: problema pâinii euharistice, declarând că atât pâinea dospită cât

și cea nedospită se pot utiliza la Sfânta Taină; decretul conține trei definiții doctrinare: despre purcederea Duhului Sfânt, despre Purgatoriu și despre primatul roman.

În privința lui *Filioque*, decretul afirmă presupoziția că nu există nicio deosebire de fond între Părinții greci și cei latini în teologia lor despre Sfânta Treime și definește purcederea în termeni augustinieni, tradiționali latini (*ex utroque aeternaliter tanquam ab uno principio et unica spiratione procedit*). Mai departe, decretul reafirmă că expresia *Filioque* este (*licite ac rationabiliter*) adăugată legitim la Crez. S-a înțeles, totuși, că grecilor nu li se va cere să modifice textul Crezului, așa cum îl utilizează ei.

Definiția privitoare la Purgatoriu – tot atât de lungă și amănunțită ca și textul referitor la purcedere – cădea și ea în afara gândirii răsăritene general acceptate în ce privește soarta sufletului după moarte. Ea dădea expresie învățăturii latine medievale despre purificarea după moarte, cerută oricând nu se arătau destule „roade de pocăință" înaintea morții. Definiția includea o declarație oficială că sufletele nebotezate „coboară de îndată în iad" (*mox in infernum descendere*).

Definiția privitoare la primat afirma că pontiful roman, „adevărat locțiitor al lui Hristos", este „Capul întregii Biserici, Părintele și învățătorul tuturor creștinilor" și că lui, prin fericitul Petru, „i s-a dat deplină putere să hrănească, să conducă și să administreze Biserica universală". Definiția s-a îndreptat fățiș către sinodalii apuseni, chiar mai mult decât către sinodalii greci, iar în această anume privință ea a ajuns la rezultatul scontat – de fapt singurul rezultat important al Sinodului de la Florența[21]. Bizantinii și-au ușurat conștiințele prin asigurarea unei inserții, care după părerea lor era o limitare a puterii papale: această putere urma să fie exercitată „în concordanță cu actele sinoadelor ecumenice și cu sfintele canoane".

Apologetica ortodoxă a susținut adeseori că grecii s-au aflat sub presiune fizică și psihică atunci când au semnat acest text, dar atare atitudine se poate apăra cu greu, deoarece Marcu (Eugenicul) al Efesului a refuzat să semneze și a plecat acasă nevătămat.

Trebuie să presupunem, prin urmare, că ceilalţi, în momentul semnării, au gândit că au dreptate fie din punct de vedere teologic, fie, cel puţin, din punct de vedere politic. Cei mai mulţi dintre ei şi-au schimbat curând părerea, iar cei care au rămas credincioşi semnăturii lor s-au integrat deplin în lumea Renaşterii italiene şi în politica papală şi n-au mai avut nicio influenţă teologică pe mai departe asupra compatrioţilor lor.

Patru personalităţi din delegaţia greacă au jucat un rol intelectual de seamă la Ferrara, la Florenţa şi în anii care au urmat îndată după sinod: Marcu (Eugenicul), mitropolitul Efesului, Bessarion (Visarion), mitropolitul Niceei, şi doi arhonţi laici: Gheorghe Scholarios şi Ghemistos Pletho. Bessarion a condus majoritatea grecilor care au semnat în cele din urmă decretul de unire; ceilalţi reprezintă trei forme foarte diferite de opoziţie faţă de unire.

Marcu Eugenicul (1392-1444) a fost ridicat la rangul de mitropolit al Efesului în anul care a precedat sinodul (1437). În teologie, el a studiat cu Iosif Vriennios, iar în filosofie, cu Ghemistos Pletho. De la Pletho a primit o instrucţie filosofică mult mai amplă decât se obişnuia în cercurile monahale. Concepţia lui Marcu Eugenicul despre Apusul latin coincidea cu aceea din cercul lui Cantacuzino din secolul anterior; iar el a fost dispus să recunoască sinodul ca ecumenic, până ce a pierdut speranţa că ceea ce considera el că este adevărul va învinge în cadrul întrunirii. La începutul şedinţelor de la Ferrara, împins de cardinalul Cezarini, Marcu Eugenicul a prezentat papei Eugeniu o cuvântare preliminară, în care îl invita pe „prea sfântul Părinte“ să-i accepte pe „copiii săi ce vin din Răsărit“ şi „care caută îmbrăţişarea lui“. Dar el a mai scos în relief şi condiţia minimă pentru adevărata unitate: îndepărtarea interpolării introduse unilateral de latini în Crezul comun[22]. Pe măsură ce discuţiile au luat o turnură contrară, atitudinea lui – se înţelege – a devenit agresivă. În timpul discuţiilor, el şi Bessarion au fost de obicei principalii purtători de cuvânt ai grecilor. Punctul lui cel mai slab l-a constituit o anumită incapacitate de a înainta dincolo de punctele aflate oficial în discuţie –

Purgatoriul, *Filioque*, epicleza – și de a aborda probleme reale, ca de pildă conceptul juridic anselmian de „îndreptare“, sau deosebirea dintre teologia trinitară capadociană și cea augustiniană. O lipsă de perspectivă de ambele părți și convingerea că toți Părinții trebuie să fie totdeauna de acord unul cu altul au creat un impas: a existat doar alternativa de acceptare sau de respingere a concepției latine. Când Marcu Eugenicul a refuzat să semneze, se spune că papa a declarat: „N-am realizat nimic.“[23] Evident, papa Eugeniu al IV-lea avea cunoștință deja, atunci, de situația reală din Răsărit și știa că Marcu Eugenicul reprezenta cu mult mai bine mentalitatea prevalentă din Răsărit decât o făceau ceilalți membri ai delegației grecești. Până la moartea sa, Marcu Eugenicul a rămas căpetenia partidei antiunioniste de la Constantinopol. El este declarat sfânt în Biserica Ortodoxă.

Admirator de o viață al tomismului și teolog tomist în felul său, Gheorghe Scholarios este o enigmă intelectuală care încă așteaptă cercetarea modernă academică. El scrie într-un preambul la unele dintre tratatele sale: „O, prea distinsule Toma, de ce ți-a dat cerul să te naști în Apus? / Dacă te-ai fi născut în Răsărit,/ nu ai fi apărat abaterile Bisericii Apusene privind purcederea Duhului Sfânt și cele privind deosebirea dintre ființa lui Dumnezeu și energiile Sale, și ai fi maestrul nostru impecabil în materie de doctrină, exact așa cum și ești încă în domeniul moralei.“[24] Cu această atitudine, similară aceleia a lui Nil Cabasilas – acceptarea tomismului, fără punctele privitoare la purcedere și la palamism –, el s-a dus la Florența și a acționat acolo sprijinind deplin unirea, până foarte aproape de sfârșitul sinodului. Apoi el a plecat la Constantinopol, dar a evitat o atitudine explicită până ce, în 1444, Marcu Eugenicul al Efesului, pe patul de moarte, i-a încredințat conducerea partidei ortodoxe. El a acceptat, a luat schima monahală sub numele de Ghenadie și a fost confirmat patriarh de către Mahomed al II-lea, în anul 1453, după căderea Constantinopolului. Este foarte posibil ca oameni ca Scholarios – dacă teologia bizantină n-ar fi murit de moarte violentă la 1453 – să fi fost în

stare să pregătească în profunzime dialogul care a eşuat la Florenţa, dar care singurul ar fi putut duce la adevărata unire.

Gheorghe Ghemistos (circa 1360-1452), laic la fel ca şi Scholarios şi cunoscut mai bine prin supranumele său „Pletho" – armonizând cu „Plato" –, se afla printre oratorii aleşi de către greci ca purtătorii lor de cuvânt la Sinodul de la Ferrara-Florenţa. El nu s-a folosit mult de acest privilegiu la şedinţele publice, dar a fost destul de activ în discuţiile din culise ale grecilor. Ceea ce era probabil necunoscut multora şi s-a descoperit abia mai târziu, în special de către Scholarios, este că Pletho părăsise angajamentul său fundamental faţă de religia creştină şi o înlocuise – pentru sine şi pentru un grup de discipoli – cu un păgânism platonizant. Potrivit celui mai bun studiu de care dispunem asupra lui Pletho, angajarea lui în discuţiile teologice creştine a fost, aşadar, „perfect ipocrită"[25]. La Florenţa, el l-a sprijinit pe Marcu Eugenicul, dar a plecat împreună cu Scholarios înainte de proclamarea unirii; totuşi, el pare să fi acceptat unirea ulterior. În orice caz, niciunul dintre aceste gesturi nu putea să aibă însemnătate supremă pentru el. Determinist convins în filosofia sa asupra istoriei[26], el nu putea să creadă că fie ajutorul occidental, fie loialitatea faţă de Ortodoxie ar fi putut face ceva ca să schimbe soarta predeterminată a elenilor. De aceea, la Pletho, „umanismul laic" şi-a atins culmea, şi pare că a ajuns la o fugă de realităţile istoriei.

Defetismul lui Pletho era, desigur, inacceptabil, ca atare, pentru toţi umaniştii bizantini: cazul unuia dintre elevii şi prietenii lui apropiaţi, Bessarion (Visarion) de Niceea (1402-1472), este exemplul cel mai concludent. Deja călugăr în anul 1429, Bessarion a fost ales mitropolit în anul 1436, când sinodul se afla în pregătire; cariera sa bisericească însă nu l-a împiedicat să-şi menţină lângă sine simpatiile şi să-şi continue preocupările umaniste. Manifestarea sa evident sincer religioasă de la Florenţa – care a urmat o cale de-a dreptul opusă celei a lui Scholarios: la început un dârz partizan al Ortodoxiei, Bessarion a devenit în cele din urmă unul dintre conducătorii partidei unioniste – poate fi explicată cel mai bine prin atitudinea sa fundamentală faţă de cunoaşterea

teologică, atitudine care se aseamănă aceleia a lui Varlaam de Calabria. Deoarece nu se putea obține o cunoaștere fundamentală și concretă privind principala problemă ce-i despărțea pe greci și latini, adică *Filioque*, nu exista motiv pentru care Apusul latin să nu poată să joace rolul de salvator, sau cel puțin să devină refugiu pentru valorile eterne ale elenismului. Este semnificativ faptul că întreaga moștenire literară a lui Bessarion – cu excepția câtorva cuvântări teologice cerute grabnic de dezbaterile de la Ferrara și Florența – se ocupă de filosofia greacă. Monumentala sa *Combatere a blasfemiilor îndreptate împotriva lui Plato* reprezintă un manifest al principiilor ce constituie filosofia maestrului său, Pletho. Scrisoarea, de o totală inspirație păgână, pe care el a adresat-o fiului lui Pletho după moartea acestuia, pare să indice chiar că el era membru secret al sectei păgâne a lui Pletho[27]. Prezența în biblioteca lui Bessarion a autografului lui Pletho cu sacrul *ordo* al sectei pare să confirme acest fapt, care cu siguranță nu poate să fie infirmat de serviciul diplomatic îndelungat, onorabil, al lui Bessarion la curia papilor umaniști din cea de-a doua jumătate a secolului al XV-lea. El a rămas într-adevăr grec în spirit, cu mult mai mult succes decât compatrioții săi din Răsărit; dar cât de mult a mai rămas el teolog creștin?

Personalitatea și evoluția intelectuală a lui Bessarion este cea mai bună ilustrare a faptului că, dacă „definiția de la Florența privind primatul papal a administrat o lovitură de moarte conciliarismului“[28] și astfel a schimbat cursul istoriei Bisericii de Apus făcând inevitabilă Reforma, de fapt ea a ocolit problemele care divizau Răsăritul și Apusul și, înțepenind pozițiile ambelor părți, a făcut schisma mult mai adâncă decât fusese anterior.

NOTE

1. Vezi J. Meyendorff, „Projets de Concile oecuménique en 1367: un dialogue entre Jean Cantacuzène et le légat Paul“ (Proiecte pentru un

Sinod Ecumenic din anul 1367: un dialog între Ioan Cantacuzino şi legatul papal Paul), în *Dumbarton Oaks Papers,* 14 (1960), p. 174.

2. Vezi J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Introducere în studiul asupra lui Grigorie Palamas), Paris: du Seuil, 1959, p. 194.

3. Demetrios Cydones, Scrisoarea 1, în *Demetrios Cydones, Correspondance,* ed. G. Camelli, Paris: Belles Lettres, 1930, p. 2.

4. Demetrios Cydones, *Apology I,* la G. Mercati, „Notizie di Procoro e Demetrio Cidone...", *Studi e Testi* 56 (1931), 365.

5. *Ibidem,* 366.

6. Demetrios Cydones, *Scrisoarea 33;* ed. R.J. Loenertz, SeT 186 (1956), 66.

7. Demetrios Cydones, *De contemnenda morte (Că moartea trebuie dispreţuită);* (Migne), P.G. 154:1169-1212.

8. Demetrios Cydones, *Apology III,* la Mercati, „Notizie...", 391.

9. Vezi, de exemplu, H.-G. Beck, KTLBR, p. 781.

10. Nicolae Cabasilas, *Viaţa în Hristos,* (Migne) P.G. 150:496 D.

11. *Ibidem,* (Migne) P.G. 150:560 C - 561 A.

12. *Ibidem,* (Migne) P.G. 150:569 A - 580 C.

13. *Ibidem,* (Migne) P.G. 150:593 D.

14. *Ibidem,* (Migne) P.G. 150:600 A.

15. Pentru aceasta vezi comentariul lui Cabasilas la ecfonisul: „Sfintele, Sfinţilor" din Liturghie; vezi şi *Viaţa în Hristos,* (Migne) P.G. 150:613 A.

16. Cabasilas, *Despre Sfânta Teodora,* în (Migne) P.G. 150:753-772.

17. O bună discuţie a acestei chestiuni poate fi aflată la M. Lot-Borodine, *Nicholas Cabasilas,* Paris: l'Orante, 1958, p. 114-116.

18. Cabasilas, *Viaţa în Hristos,* (Migne) P.G. 150:585 B.

19. Patriarhul Filotei, *Scrisoare către Patriarhul Bulgariei;* (Migne) P.G. 152:1412 B.

20. Vezi A.M. Schneider, „Die Bevölkerung Konstantinopels im XV. Jahrhundert", Göttingen Akademie der Wissenschaften, *Nachrichten phil.-hist. Klasse,* Göttingen, 1949, p. 235-237.

21. J. Gill, *Sinodul de la Florenţa* (în engl.), Cambridge: Harvard University Press, 1959, p. 411.

22. *Ferrariae gesta,* ed. I. Gill, Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1952, vol. 5, fasc. 1, p. 28-34.

23. Syropoulos, *Memorii* X, 15; *Les „Mémoires" du Grand Ecclésiarque de l'Eglise de Constantinople Sylvestre Syropoulos („Memoriile" marelui ecclesiarh al Bisericii din Constantinopol Silvestru Siropoulos),* Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1971, p. 496.

24. G. Scholarios, *Oeuvres complètes,* edit de L. Petit şi M. Jugie, Paris: Bonne Presse, 1928-1936, vol. VI, 1.

25. F. Masai, *Pléthon et le Platonisme de Mistra,* Paris: Belles Lettres, 1956, p. 321.

26. *Ibidem,* p. 98.

27. *Kardinal Bessarion,* ed. L. Mohler, Paderborn: Schöningh, 1942, III, 468-469; vezi comentariile şi traducerea franceză la Masai, *Pléthon,* p. 306-307.

28. Gill, *Council of Florence (Sinodul de la Florenţa),* p. VII.

IX

LEX ORANDI

Creştinismul bizantin este cunoscut pentru bogăţia Liturghiei sale, o bogăţie ce reflectă într-adevăr o atitudine teologică sau, mai degrabă, una eclesiologică. Prin Liturghie, bizantinul recunoştea şi trăia apartenenţa sa la Trupul lui Hristos. În timp ce creştinul occidental îşi verifica în general propria credinţă vizavi de autoritatea exterioară (magisteriul sau Biblia), creştinul bizantin considera Liturghia (cultul) atât ca o sursă, cât şi ca o expresie a teologiei sale. De aici s-a ivit şi conservatorismul extrem, care a predominat adeseori atât în Bizanţul însuşi, cât şi în vremurile post-bizantine, în probleme de tradiţie şi practică liturgică. Liturghia (cultul) a păstrat identitatea şi continuitatea Bisericii în mijlocul unei lumi aflate în schimbare.

Acest conservatorism nu înseamnă însă că structurile liturgice ale Bisericii bizantine nu au suferit o evoluţie substanţială. Deoarece nici teologia şi nici evlavia liturgică nu puteau rămâne departe de problemele ivite din istorie, studiindu-le împreună, putem urmări evoluţia gândirii religioase din Bizanţ. În ciuda conservatorismului său, ca tradiţie creştină vie, Liturghia bizantină a răspuns creator la schimbările din istorie, interferenţa dintre continuitate

și schimbare, unitate și diversitate, loialitate față de un prototip central și față de inițiativa locală. Această interferență este inevitabilă în *lex orandi (legea rugăciunii)* din Biserică. Studiul acestei interferențe din Bizanț constituie o condiție prealabilă pentru înțelegerea lui *lex credendi (legea modului de a crede).*

1. „MAREA BISERICĂ" DIN CONSTANTINOPOL

Celebra biserică zidită de împăratul Iustinian și închinată lui Hristos – „Înțelepciunea lui Dumnezeu" sau „Sfânta Sofia" – a rămas timp de secole cel mai măreț edificiu din creștinism. Servind drept catedrală pentru „arhiepiscopul Romei Noi", patriarhul „ecumenic", ea a produs admirație în întreaga lume și a avut un mare efect estetic și, de aceea, misionar. Când trimișii prințului Vladimir din Kiev au vizitat-o în anul 988, au mărturisit că s-au întrebat dacă „mai sunt încă pe pământ sau sunt în cer"; iar *Cronica rusă* interpretează adoptarea creștinismului bizantin de către ruși drept un efect al celor relatate de ei[1]. Dar influența „Marii Biserici" s-a simțit nu numai de „barbari". Alte comunități creștine, având tradiție proprie, au trăit-o de asemenea. În timpul ocupației bizantine din Italia (secolele VI-VII), Biserica romană a adoptat un mare număr de imne bizantine[2]. Iacobiții sirieni, în ciuda separării lor de Ortodoxie pe tema hristologică, au tradus și au adoptat o mare parte din imnografia bizantină, în special în timpul recuceririi bizantine a Orientului Mijlociu sub dinastia macedoneană (867-1056)[3]. O influență similară asupra Armeniei este bine cunoscută.

Acest prestigiu acordat Constantinopolului este deosebit de remarcabil, deoarece nu există nicio dovadă despre vreo politică bisericească sau imperială de a impune prin lege sau prin măsuri administrative uzanțele sale. Chiar în lumea ortodoxă, care s-a aflat direct în orbita Constantinopolului și care a devenit și mai centralizată liturgic decât lumea romană, diversitatea cultică a persistat până în secolul al XV-lea (cf. Simeon al Tesalonicului).

Dar această centralizare liturgică a rezultat nu din politica intenționată a vreunei puteri centrale, ci din extraordinarul prestigiu cultural al Constantinopolului, capitala imperială. Adoptarea unei practici sau tradiții liturgice de către „Marea Biserică" a însemnat o promulgare finală și, în cele din urmă, o cvasigarantare de acceptare universală.

Cu excepția a puține elemente – mai mult de suprafață –, împrumutate din ceremonialul de curte imperial, Liturghia „Marii Biserici" era mai mult o sinteză de elemente disparate decât o creație originală[4]. Acest caracter sintetic și „catholic"* reflectă cu fidelitate rolul Bizanțului în politică și în teologie. Ca imperiu, Bizanțul a trebuit să integreze diversele tradiții culturale care l-au compus; iar el, fiind inima Bisericii imperiale, a încercat să mențină mereu echilibrul dintre diversele tendințe teologice locale, care au divizat creștinismul după secolul al IV-lea.

Forma cultului, a Liturghiei bizantine – și de aici și a teologiei sale –, a fost determinată de următoarele elemente principale:

a) Creștinismul primar, nucleul pre-constantinian, față de care Biserica Bizantină – la fel ca și celelalte mari tradiții ale Răsăritului creștin – a rămas strict loială în săvârșirea celor două Taine care le „recapitulează" pe celelalte: Botezul și Euharistia[5]. În ciuda condițiilor total diferite de viață creștină și de adoptare a botezului pruncilor ca practică universală, ritualul Botezului a păstrat cuvintele și formele esențiale definitivate în secolele al II-lea și al III-lea. Efectuat prin afundare totală, Botezul a rămas ca o reprezentare complexă și solemnă a misterului pascal, ca și a „trecerii" de la viața veche la cea nouă, a lepădării de satana și a unirii cu Hristos. Ritualul a rămas virtual liber de formele de simbolism ulterioare și nemodificat de evoluțiile teologice extrasacramentale. Mirungerea, săvârșită de preot, utilizând „sfântul mir" binecuvântat de episcop, n-a fost niciodată separată de Botez; neofitul, chiar dacă era doar copil, era acceptat de îndată la Sfânta Euharistie.

---

* Adică *universal* (n. tr.).

Nucleul pre-constantinian iese mai puțin în evidență în Euharistia bizantină dezvoltată, ale cărei părți neesențiale au fost împodobite cu simbolism și interpretate ca reproducere sacramentală a vieții lui Hristos. Partea sa centrală – adică însuși canonul euharistic – reține foarte fidel, totuși, forma inițială și rădăcina ebraică a Euharistiei. Același adevăr se aplică ambelor Liturghii euharistice care au înlocuit, în lumea bizantină, mult mai vechea liturghie palestiniană a „Sfântului Iacob" – Liturghia Sf. Vasile și cea a Sf. Ioan Gură de Aur. Ambele datează, în esență, din secolul al IV-lea sau al V-lea, cu directă paternitate a Sf. Vasile al Cezareei (†379), aproape sigur în cazul canonului ce-i poartă numele. Dar Sf. Vasile a utilizat o și mai veche tradiție, pe care el a atribuit-o Apostolilor înșiși[6]. Rugăciunea sa euharistică „este cu siguranță una dintre cele mai frumoase și mai armonioase formule de acest fel lăsate moștenire nouă de antichitatea creștină..., ținând strâns de cea mai veche expresie a rugăciunii creștine, cu cuvinte care sunt încă foarte aproape de rugăciunea ebraică însăși"[7].

Potrivit rânduielii tipiconale *(ordo)* medievale bizantine descrise de canonistul Balsamon[8] din secolul al XII-lea, Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur este obișnuita formă de Euharistie săvârșită în tot anul, exceptând Postul Mare. Liturghia Sf. Vasile este folosită numai în zece ocazii solemne. Vechea Liturghie a „Sf. Iacob" nu a fost uitată însă complet la Ierusalim și în câteva alte comunități locale. De mare importanță eclesiologică este faptul că Euharistia a rămas o celebrare sărbătorească, solemnă în Bizanț, și a presupus, în principiu, o strângere în jurul mesei Domnului a întregii comunități creștine. Contrastul cu creațiile medievale apusene este foarte izbitor în această privință. Nu numai că Biserica Bizantină ignoră „missele inferioare" sau missele de intenție; ea nu consideră ca normă săvârșirea cotidiană a Euharistiei decât în mănăstiri. Mai mult, preotului nu i se îngăduie să o săvârșească mai mult de o singură dată în aceeași zi; nici nu e îngăduit ca la un altar să se slujească mai mult de o Euharistie pe zi. Aceste reguli situează realitatea eclesiologică a Bisericii celei una – realitate atinsă în unica Euharistie – mai presus de orice uzanțe pastorale

sau considerații practice. Ca și în Biserica primară, Euharistia nu constituie lucrarea unui grup anume de credincioși, nici nu slujește vreun scop parțial sau întâmplător; ea este oferită întotdeauna „în numele tuturor și pentru toți" de către întreaga Biserică.

b) Evoluția liturgică a așa-zisului ritual „de catedrală", o denumire dată de A. Baumstark practicii din marile biserici de oraș ca deosebită de a comunităților monahale[9]. Un manuscris păstrează descrierea acestui ritual, așa cum se săvârșea el la Sfânta Sofia între 802 și 806[10], iar Simeon al Tesalonicului (†1429) descrie o „priveghere cântată", aparținând aceleiași tradiții, deși el recunoaște că – pe vremea lui – ritualul nu se mai practica în forma lui pură nici chiar la Sfânta Sofia[11].

Dedicând relativ puțin timp lecturilor scripturistice sau psalmodiei, acest ritual favorizase apariția explozivă a imnografiei și dezvoltarea liturghiei ca „mister" sau „dramă". Era greu, într-adevăr, să se păstreze conceptul comun de cult creștin sau concepția că Euharistia este o *masă* de comuniune, când Liturghia a început să fie săvârșită în basilici uriașe, adăpostind câteva mii de închinători. Dar fiindcă obștea creștină primară s-a transformat acum într-o mulțime de creștini doar cu numele – o transformare descrisă ca o reală pacoste de Sf. Ioan Gură de Aur, într-una dintre vestitele sale predici de la Constantinopol –, a fost necesar ca Biserica să sublinieze caracterul *sacru* al Tainelor creștine, să le apere de profanarea laică și să le înconjure cu văluri și bariere, excluzând astfel, practic, masa mirenilor de la participarea activă la săvârșirea lor, exceptând cântarea stihirilor.

Această evoluție, care poate să fi fost pur practică și pastorală, și astfel o inițiativă justificabilă, a dobândit o expresie teologică nu întru totul sănătoasă, despre care ne dă mărturie explicită *Ierarhia bisericească* a lui Pseudo-Dionisie. Am descris mai sus modalitatea în care liturghia „pământească" a fost explicată de către Dionisie ca o reprezentare simbolică – și numai simbolică – a unei ierarhii neschimbabile de ființe care stau între creștinul individual și Dumnezeu. După opinia lui Dionisie, Liturghia a început să joace rolul unei inițieri gnostice, iar noțiunea de viață

comună în Hristos s-a pierdut adeseori. Dar realismul sacramental şi o mult mai tradiţională concepţie despre Liturghie s-au păstrat în ritualul însuşi; iar teologi ca Nicolae Cabasilas, în scrierile lor despre Liturghie, au putut să depăşească ambigua tradiţie de individualism şi de simbolism gnostic pe care o introdusese Dionisie în secolul al VI-lea.

c) Monahismul. De la începutul erei constantiniene, un tip de cult monahal a existat paralel cu apariţia tipului cultului „de catedrală" şi a intrat curând în competiţie cu el. Era caracterizat printr-un număr de unităţi autonome de cult obştesc – vecernii, pavecerniţă, miezonoptică, utrenie şi cele patru ceasuri canonice, completate la Ierusalim cu „mijloceasuri" –, prin utilizarea aproape exclusivă a psalmodiei şi prin opoziţia sa iniţială faţă de imnografie[12]. Slujba monahală putea să se desfăşoare, practic, zi şi noapte, aşa cum era cazul în mănăstirea „achimiţilor" din Constantinopol. Comunităţile monahale au mai elaborat şi aspectele penitenţiale ale sintezei bizantine ulterioare: perioada Postului Mare, mătăniile, ajunarea.

Cele mai timpurii descrieri de care dispunem ale *Typikonului* din Mănăstirea Studion din Constantinopol şi ale *Typikonului* palestinian al Sf. Sava conservă rânduielile liturgice ale acestor două mari centre monahale din preajma secolului al X-lea. La vremea aceea, amândouă centrele pierduseră deja sobrietatea iniţială a cultului monastic: nu numai că ele renunţaseră la opoziţia faţă de imnografie, dar amândouă deveniseră centre majore de scriere a cântărilor: Teodor la Studion, Ioan Damaschin la Sf. Sava. Pe de altă parte, gnosticismul simbolic al lui Pseudo-Dionisie până atunci influenţase mult cercurile monastice. Dacă scopul Bisericii pământeşti era de a imita „ierarhiile cereşti", monahii se considerau că îndeplinesc *a fortiori* scopul „vieţii îngereşti". De fapt, o acceptare comună a înţelegerii dionisiene a Liturghiei trebuie să fi adus mai aproape unul de altul tipul de cult „monastic" şi cel „de catedrală".

Dar integrarea lor iniţială nu s-a produs la Constantinopol. Acolo, *Tipicul* „Marii Biserici" şi acela al Studionului erau clar

distincte încă unul de altul în secolul al X-lea, când regula studită – așa cum a fost modificată de patriarhul Alexie – a fost adusă la Kiev și adoptată de Teodosie de la Pecerska. Integrarea s-a produs la Ierusalim, unde practicile monahale au fost acceptate în cadrul ritualului „de catedrală" inițial, prin secolul al XI-lea. Ocuparea latină a Constantinopolului (1204-1261) și decăderea ulterioară a Studionului poate că au contribuit la adoptarea *Tipicului* din Ierusalim de către „Marea Biserică" din Constantinopol și la generalizarea lui în lumea bizantină[13]. Marii patriarhi isihaști din secolul al XIV-lea, în special Filotei Kokkinos, au fost principalii promotori ai acestei unificări liturgice.

Adoptarea unui singur sistem liturgic, atât pentru bisericile mirenești, cât și pentru cele monahale, a facilitat unificarea cultului în toată Biserica. Dominația bizantină din Răsăritul creștin a dus, în realitate, la o mai intensă centralizare liturgică decât ar fi putut să o obțină Roma vreodată în Apus. Însă deosebirea consta în aceea că nu s-a atașat nicio importanță eclesiologică acestei centralizări, datorate numai prestigiului inimitabil al „Marii Biserici". Într-adevăr, ritualul bizantin nu a fost constantinopolitan la origine, ci sirian în prima sa versiune și palestinian în cea de a doua. Totuși, ocazia oferită popoarelor proaspăt convertite, de a traduce Liturghia în propriile limbi, a contrabalansat dezavantajele centralizării și a constituit un instrument puternic pentru activitatea misionară. În orice caz, în Biserica Ortodoxă, Liturghia (cultul) a rămas o expresie majoră a unității.

Tot așa de importantă a fost adoptarea de către Biserica Bizantină a *Tipicului* monastic pentru a reglementa viața liturgică a întregii obști creștine. De fapt, la acest punct, celelalte familii spirituale creștine răsăritene – copții, iacobiții, armenii – se aflau în aceeași dificultate. Acceptând spiritualitatea monahală ca practică generală a propriului cult, în general, Răsăritul creștin a dat expresie sensului eshatologic al mesajului creștin. Însăși magnitudinea cerințelor liturgice descrise în *Tipic*, imposibilitatea pentru o comunitate obișnuită de a le îndeplini integral și severitatea disciplinei penitențiale cuprinse în cărțile liturgice au servit întotdeauna

drept pavăză împotriva oricărei încercări de a identifica Biserica mult prea strâns cu *aion-ul (eonul)* actual – lumea prezentă – și a servit ca o piatră de hotar a Împărăției ce va să vină. Dacă este bine înțeleasă, manifestarea liturgică răsăriteană situează Biserica într-o stare de permanentă tensiune eshatologică.

2. PERIOADELE LITURGICE

În forma sa deplin dezvoltată, atinsă în secolul al XIV-lea, ritualul bizantin încă este esențial dominat de tema *pascală* a mesajului creștin primar: în Hristos, omul *trece* de la robie la libertate, de la întuneric la lumină, de la moarte la viață. Cultul bizantin poate face uz adeseori de definiții conceptuale, de mărturisiri doctrinare oficiale sau de teme poetice – după cum vom vedea în discuția noastră despre imnografie –, dar este imposibil să înțelegem structura lui și logica internă a perioadelor sale, fără a pătrunde sugestia dinamică a *trecerii** de la „vechi" la „nou", tema centrală a aproape fiecărei entități liturgice. Variații pe această temă apar pretutindeni. Mizeria existenței umane din „Adam cel vechi" este subliniată mai mult sau mai puțin, după cum și fericirea vieții noi este considerată fie ca o realitate deja prezentă, fie drept ținta ce urmează să fie atinsă.

Fiecare perioadă corespunde în mod normal unei anume cărți de cult. Cultul cotidian cuprins în *Psaltirea extinsă*, sau în forma ei abreviată – *Ceaslovul* –, face uz de tema pascală în legătură cu alternanța zilnică dintre lumină și întuneric. Urmând, în structura sa permanentă, neschimbabilă, modelele monastice vechi, care obișnuiau să țină departe imnografia, vecernia și utrenia bizantină, selectează aproape exclusiv texte scripturistice, pentru a lega noaptea ce vine de căderea omului în păcat și despărțirea lui de Dumnezeu; iar răsăritul (soarelui) de venirea lui Hristos, „lumina cea

* *Pasha* (n. tr.).

adevărată". Vecernia începe cu evocarea creației (Ps. 103) și cu o sugerare a neputinței omului după cădere (Ps. 140, 141, 129, 116), și sfârșește cu rugăciunea bătrânului Simeon (Luca 2, 29-32), speranța mântuirii, ideea că noaptea și moartea pot deveni, de asemenea, o odihnă binecuvântată pentru cei ce nădăjduiesc în venirea lui Mesia. Alternând temele pocăinței și speranței, utrenia reprezintă un urcuș către întâlnirea cu lumina: cele zece cântări biblice – inclusiv excepționala Cântare pascală a lui Moise (Ieșirea 15, 1-18; Deuteronom 32, 1-43) și Cântarea celor trei tineri din Babilon (Daniel 3, 26-56; 67-88) – sunt parte dintr-un ansamblu psalmodic numit *canon*, care culminează în Cântarea Maicii Domnului (Luca 1, 46-55 și Luca 1, 68-79), cunoscută de apuseni ca *Magnificat* și *Benedictus*, ambele combinate. La răsăritul soarelui, psalmii triumfali: 148, 149, 150 *(Laudele* latine), ecfonisul „Slavă Ție Celui ce ne-ai arătat nouă lumina" și doxologia reflectă bucuria creștină și asigurarea mântuirii date de Dumnezeu.

Evident, vecernia vrea să sugereze „vechea" stare a omului, și astfel ritualul bizantin dezvoltat include lecturi din Vechiul Testament numai la vecernie. Utrenia, dimpotrivă, este înfrumusețată în anumite zile prin citiri din Sfintele Evanghelii. Perioada săptămânală, de asemenea, utilizează tema „vechiului" și a „noului", concentrând-o asupra Duminicii, „ziua a opta"[14], „ziua Domnului", și a celei de a doua veniri a Sa (Apoc. 1, 10), ziua Învierii Sale și a prezenței Sale în Sfânta Euharistie. Totuși, „vechiul" Șabat iudaic nu este pur și simplu dat la o parte: Sâmbăta este ziua așteptării, a pomenirii morților, care așteaptă învierea, și, de asemenea, ziua când Hristos, aflat în mormânt, S-a pogorât la iad ca să-i încredințeze pe cei morți de slobozirea ce avea să vină. Astfel, Sâmbăta este considerată, împreună cu Duminica, drept o zi euharistică, chiar și în Postul Mare.

Sărbătoarea Paștilor servește drept centru mobil al crugului anual. Ea dispune de o perioadă de pregătire (Postul Mare) și de o prăznuire în a cincizecea zi (Rusaliile); iar data ei influențează anul liturgic care urmează. Pentru fiecare dintre aceste perioade există o anumită carte de cult, conținând imnografia necesară: *Triodul* pentru Postul Mare, *Penticostarul* pentru perioada dintre Paști și

Cincizecime, și *Octoihul* (Cartea celor opt glasuri) conținând o perioadă de opt săptămâni, perioadă ce se repetă mereu între Duminica a doua de după Cincizecime și Postul Mare din anul următor.

În fine, cele douăsprezece volume ale *Mineelor (Cărțile lunilor)* conțin slujbele adecvate din fiecare zi a calendarului anual. Imensul material imnografic, intrat treptat în *Minei* (Μηναῖον) de-a lungul secolelor, nu este prea omogen în privința calității, dar slujbele sărbătorilor mari și ale sfinților principali sunt săvârșite, în general, cu cântări (imne) compuse de cei mai buni poeți liturgici din Bizanț. Ca și *Sanctoralul* occidental, *Mineiul* reprezintă o creație ulterioară, post-constantiniană, a liturgicii, bazată pe interesul istoric pentru evenimentele trecute, pe evlavia locală legată de cinstirea unor sfinți anume și a moaștelor lor și pe pelerinajele la locurile sfinte din Palestina. Însă, în fiecare caz, *Mineiul* statornicește o legătură cu conținutul central, pascal, al credinței creștine. Așa, de exemplu, sărbătorile Nașterii Domnului (25 decembrie) și Bobotezei (Arătării Domnului, 6 ianuarie) sunt precedate de perioade de pregătire structurate, imnografic și muzical, după slujbele din Săptămâna Patimilor. Prin această evocare, Crucea și Învierea sunt arătate drept ținta supremă a Întrupării.

Cele trei mari perioade ale sărbătorilor de peste an comemorează viața lui Hristos, a Fecioarei Maria și a Sfântului Ioan Botezătorul. Perioada hristologică include sărbătorile: Buna Vestire, Nașterea, Botezul, Tăierea Împrejur, „Întâmpinarea“ cu Simeon (2 februarie), și Schimbarea la față (6 august). Sărbătoarea Înălțării Sfintei Cruci (14 septembrie) face și ea parte din acest lung crug. Perioada sărbătorilor în cinstea Sfintei Fecioare cuprinde pomenirea Zămislirii, a Nașterii, a Aducerii ei la Templu și Adormirea. Sărbătorile dedicate Sfântului Ioan Botezătorul constituie o creație palestineană timpurie, cu temei biblic, și servesc drept model pentru perioada sărbătorilor în cinstea Maicii Domnului. Aici avem: sărbătoarea zămislirii*, a nașterii lui și a tăierii capului. Acest

* Sfântului Ioan Botezătorul (n. tr.).

întreg sistem, reprezentat iconografic în așa-numita „Deisis" – o compoziție adeseori situată central pe catapeteasmă și reprezentând în mijloc chipul lui Hristos, iar de o parte și de alta pe Maica Domnului și pe Sfântul Ioan Botezătorul – sugerează un paralelism între Maica Domnului și Înaintemergătorul, cei doi reprezentanți ai neamului omenesc care au stat cel mai aproape de Iisus Hristos. Cu excepția unei modeste pomeniri în ziua de 26 decembrie, când este pomenit împreună cu ceilalți „strămoși" ai lui Hristos, Sfântului Iosif nu-i este acordată o atenție liturgică specială. Însă *Mineiul* conține pomeniri explicite a numeroase persoane din Vechiul Testament – profeți, regi și alții –, implicația teologică fiind aceea că, după pogorârea lui Hristos la iad, aceștia sunt, ca și cei ce au bineplăcut lui Dumnezeu în această nouă epocă a milostivirii, vii întru El.

3. IMNOLOGIA

Introducerea unei imnologii masive în ritualul „de catedrală" este legată în general de numele lui Roman Melodul. Există puține dovezi istorice cu privire la motivele pentru care *condacele* lui Roman și ale imitatorilor lui au fost înlocuite la Bizanț, în perioadele liturgice, de diverse tipuri de imnografie, dar se poate presupune că aceste *condace* au trebuit să se confrunte cu opoziția monastică. Deși s-au ocupat în primul rând de teme biblice, totuși condacele au constituit un înlocuitor pentru psalmii biblici sau pentru „cântările" (amintite) și au încurajat utilizarea muzicii, pe care monahii o socoteau prea lumească. Lungile creații poetice ale lui Roman Melodul n-au avut, desigur, vreun loc organic în cadrul tot mai strict și rigid biblic al vecerniei, utreniei, și al altor unități liturgice, deoarece aceste creații s-au dezvoltat în *Tipicele* monastice. Totuși este un fapt că poezia lui Roman, deși explicit calcedoniană și chiriliană, în general, a stat departe de marile dispute hristologice din secolul al VI-lea și al VII-lea. Ea poate să fi

contribuit de asemenea la apariția unei imnografii mai distincte teologic și mai doctrinare decât *condacele.*

Opoziția ascetică inițială a multor centre monahale față de creativitatea imnografică nu a durat. Deja în secolul al V-lea, Auxențiu († în Bitinia pe la 470) compunea *tropare,* scurte bucăți poetice de două-trei propoziții, cântate potrivit structurii psalmodiei biblice și, probabil, în asociere cu psalmii sau „cântările" biblice[15]. Acest stil de imnografie a servit ca alternativă pentru *condacele* lungi și independente ale lui Roman. S-au compus scurte *tropare* sau *stihire* spre a fi cântate *după* fiecare verset al textelor biblice obișnuite, luate ca părți din vecernie și utrenie. Serii complete de tropare s-au scris pentru a însoți cele zece cântări biblice ale utreniei. Aceste serii au primit denumirea convențională de canon sau „regulă". Acestea adeseori includ, după peasna (oda) a VI-a, o rămășiță veche a unui *condac* al lui Roman, în timp ce părți ale aceluiași *condac* sunt parafrazate în alte *stihiri* sau *tropare* (slujbele Nașterii Domnului, de exemplu). Astfel, câteva scurte bucăți poetice ale lui Roman s-au păstrat în cărțile liturgice după adoptarea finală, în secolul al IX-lea sau al X-lea, a noilor structuri imnografice. Monahi palestineni din Lavra Sf. Sava – Andrei, ajuns mai târziu episcop în Creta, Ioan Damaschin și Cosma de Maiuma – par să fi jucat în prima parte a secolului al VIII-lea un rol decisiv în reforma care, de fapt, a însemnat o împăcare între strictețea biblică inițială a regulii monastice și lirismul liber al lui Roman.

În forma sa finală pe care a luat-o în secolul al IX-lea – îmbogățirile ulterioare fiind doar marginale –, sistemul imnografic bizantin este o enciclopedie poetică de spiritualitate și teologie patristică. Importanța lui pentru înțelegerea de către noi a gândirii religioase bizantine nu poate fi exagerată. Bizanțul medieval n-a acordat niciodată școlilor, speculației intelectuale sau chiar magisteriului importanța pe care acestea au dobândit-o în Apus, ci se va apela la tradiția imnografică de secole – de exemplu, de către Grigorie Palamas împotriva lui Varlaam – ca la un criteriu sigur al Ortodoxiei și ca o expresie a tradiției bisericești prin excelență. Așa va rămâne ea în ținuturile slave și în altele unde se va răspândi creștinismul bizantin.

Greutatea în utilizarea materialelor imnografice ca izvor al teologiei stă în volumul și diversitatea extraordinară a imnelor. Desigur, multele istorisiri aghiografice și exagerările poetice aflate în ele pot fi utilizate numai în contextul în care au fost scrise inițial. Bizantinii însă, evident, au înțeles deosebirea dintre declarațiile doctrinare și poezie, deoarece unele imne sunt explicit numite *dogmatika troparia* (tropare dogmatice); cele de la Vecernia de sâmbătă seara, de exemplu, care au fost închinate întotdeauna înțelegerii Întrupării potrivit hotărârii calcedoniene:

„Cine nu te va ferici, Preasfântă Fecioară, sau cine nu va lăuda pe Cel pe care L-ai născut? Fiul cel Unul-născut, Care a strălucit înainte de veci din Tatăl, Același din tine Preacurată a ieșit. Negrăit S-a întrupat, din fire Dumnezeu fiind și cu firea om făcându-Se pentru noi; nu fiind împărțit în două persoane, ci în două firi fără amestecare fiind cunoscut. Pe Acela roagă-L, Curată și binecuvântată, să Se milostivească de sufletele noastre (Glas 6)“*.

Acest text, evident, vrea să fie o mărturisire de credință, dar și o rugăciune sau o piesă de poezie religioasă. Alte imne extraordinar de emoționante, adresate Maicii Domnului, *Theotokos*, fac uz de imagini biblice și de simboluri ca să descrie rolul lor în istoria mântuirii.

„Bucură-te, pământ neînsămânțat! Bucură-te, rug aprins și nears! Bucură-te, adânc nepătruns! Bucură-te, punte către cer și scară înaltă, cea de Iacob văzută! Bucură-te, chivot dumnezeiesc al manei! Bucură-te, alungarea blestemului! Bucură-te, chemarea lui Adam! Domnul este cu tine!“ (Vecernia Bunei Vestiri).

Emotivitatea arătată Maicii Domnului și manifestată de imnografii bizantini – aceiași care au fost în stare să utilizeze în alte texte limbajul teologic cel mai strict posibil – este adesea o expresie a înțelepciunii liturgice și a bunului-simț. Cultul Bisericii, o dramă angajând *întreg omul,* trebuie să ia asupră-și și să transforme toate formele de simțire umană și trebuie să nu se limiteze doar la

* A se vedea și deosebirile față de textul *Vecernierului* românesc (n. tr.).

satisfacerea capacității sale intelectuale. Alternarea și corelarea dintre diversele aspecte ale trăirii religioase constituie, probabil, o taină a îndelungatului impact exercitat de imnografia bizantină asupra generațiilor de suflete omenești.

Această omenie a imnografiei bizantine se arată de asemenea în *Triod* – carte pentru perioada Postului Mare, compusă în mare parte de Teodor Studitul și de ucenicii săi imediați. Monument de spiritualitate monastică, *Triodul* implică un sistem de antropologie patristic, potrivit căruia omul este cu adevărat om numai dacă se află în comuniune adevărată cu Dumnezeu: abia atunci este el liber cu adevărat. În starea sa prezentă, căzută, omul este însă un prins al lui satana și, așa cum am observat în legătură cu doctrina spirituală a lui Evagrie, eliberarea și mântuirea lui presupun înăbușirea „patimilor" sale - adică desființarea a ceea ce îl face să iubească mai mult făpturile decât pe Dumnezeu. Calea spre „nepătimire" (ἀπάθεια) trece prin pocăință.

„O! de câte bunuri m-am lipsit eu, ticălosul, pe mine însumi. O, de la ce împărăție am căzut, eu, pătimașul. Avuția pe care am luat-o, am cheltuit-o, porunca am călcat-o. Vai mie, ticăloase suflete, că în focul cel veșnic voi fi osândit. Dar, pentru aceasta, mai înainte de sfârșit, strigă către Hristos Dumnezeu: Primește-mă, Dumnezeule, ca pe fiul cel desfrânat și mă miluiește" (Slava de la Vecernia Duminicii Fiului Risipitor*).

Abstinența și ascetismul sunt instrumente puse înainte pentru lupta cu patimile; dar, chiar dacă nota ascetică este întru câtva exagerată, adevărata dimensiune a vieții creștine și a speranței nu se pierde niciodată: „Împărăția lui Dumnezeu nu este mâncare și băutură, ci bucurie în Duhul Sfânt", proclamă o *stihiră* din prima săptămână a Postului Mare; „Dați bani săracilor, aveți milă de cei suferinzi: acesta este adevăratul post plăcut lui Dumnezeu". Asceza de orientare monastică nu face ca autorii să piardă din vedere căsătoria, viața de familie și răspunderea socială:

---

* Traducere redată în românește din *Triod*, ed. a VIII-a, București, 1986 (n. tr.).

„Nunta este cinstită, patul neîntinat; căci Hristos, mai înainte, le-a binecuvântat pe amândouă ospătându-se trupeşte şi apa în vin prefăcând la Cana..., aşa ca să te schimbi, suflete *(Canonul Sf. Andrei Criteanul,* Oda 9, Miercuri, Săptămâna I din Postul Mare)."

Dar toate chemările la „pocăinţă" şi la „schimbare" n-ar avea sens dacă nu s-ar oferi şi o pregustare a împărăţiei fericite şi binecuvântate ce va să vină. Cântările de biruinţă din noaptea pascală, compuse de Sf. Ioan Damaschin, care parafrazează o predică de Paşti a Sf. Grigorie de Nazianz, sunt un monument nemuritor de bucurie creştină:

„Ziua Învierii! Să ne luminăm popoare!
Paştile Domnului, Paştile!
Că din moarte la viaţă
Şi de pe pământ la cer
Hristos Dumnezeu ne-a trecut pe noi,
Cei ce-I cântăm cântare de biruinţă.

O, Paştile cele mari şi preasfinţite, Hristoase,
O, Înţelepciunea, Cuvântul lui Dumnezeu şi Puterea!
Dă-ne nouă să ne împărtăşim cu Tine mai adevărat
În ziua cea neînserată a Împărăţiei Tale!"

NOTE

1. „Cea dintâi cronică rusă", trad. în engl. de S.H. Cross, în *Harvard Studies of Philology and Literature,* 12(1930), 199.

2. A. Baumstark, *Liturgie comparée (Liturghia comparată),* Chévetogne, 1953, p. 109-113.

3. *Ibidem,* p. 104-106.

4. Vezi Schmemann, „The Byzantine Synthesis" (Sinteza bizantină), *Introduction to Liturgical Theology* (Introducere în teologia liturgică), London: Faith Press, 1966, p. 116-166.

5. Sf. Grigorie Palamas, *Omil. 60;* ed. S. Oikonomos, Atena, 1861, p. 250.

6. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh,* ed. B. Pruche, SC 17, Paris, Cerf, 1945, p. 233.

7. Louis Bouyer, *Eucharist* (Euharistia), Nôtre Dame: University of Nôtre Dame Press, 1968, p. 302-303.

8. (Migne) P.G. 119:1033.

9. Baumstark, *Liturgie comparée,* p. 124.

10. *Manuscrisul Patmos 266,* publicat de A. Dmitrievsky, *Opisanie Liturghicesckih Rucopisei,* Kiev, 1901, I, 1-152.

11. Simeon al Tesalonicului, (Migne), P.G.: 155:556 D.

12. Baumstark, *Liturgie comparée,* p. 114.

13. Vezi M. Skaballanovici, *Tolkovâi Tipikon,* Kiev, 1910, p. 410-416.

14. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh,* 27; Pruche ed., p. 237.

15. Vezi Viaţa lui Auxentiu, în *Acta Sanctorum* (ActSS), 11 februarie, p. 770 ş.u.

II

TEME DOCTRINARE

Schița istorică, aflată în primele nouă capitole ale acestei cărți, a constituit o încercare de a prezenta controversele teologice, tendințele distincte, precum și izvoarele fundamentale ale gândirii teologice din Bizanț. Acum ne îndreptăm privirile spre un mult mai sistematic tablou al teologiei bizantine. Niciun teolog bizantin nu a încercat să scrie vreodată o *Summa*. Însă aceasta nu înseamnă că dincolo de temele dezbătute de teologi nu a existat o unitate fundamentală de inspirație și conștiința unei singure și substanțiale tradiții de credință. Desigur, Răsăritul a fost mai puțin înclinat decât Apusul să conceptualizeze sau să dogmatizeze această unitate de tradiție. El a preferat să-și mențină propria credincioșie față de „gândul lui Hristos" prin cultul Bisericii, prin tradiția de sfințenie, printr-o cunoaștere *(gnosis)* vie a Adevărului. În orice prezentare sistematică a teologiei bizantine există, de aceea, pericolul de a o înghesui în tiparul categoriilor raționale străine firii sale. Tocmai aceasta s-a și petrecut în multe manuale de teologie dogmatică apărute în Răsăritul Ortodox după secolul al XVIII-lea, manuale pretinzând că au rămas fidele teologiei Părinților bizantini. Aceste manuale au fost bine caracterizate de George Florovsky ca expresii ale „captivității occidentale" a gândirii ortodoxe. Căci nu este suficient să citezi o mulțime de texte de referință din autorii patristici sau bizantini; adevărata consistență cere unitate de metodă și o abordare potrivită.

Am încercat să realizez aceasta prin adoptarea, în capitolele următoare, a unui plan de expunere ce corespunde conținutului trăirii creștine înseși: omul creat și căzut îl întâlnește pe Hristos, acceptă lucrarea Duhului Sfânt și astfel este adus la comuniunea cu Dumnezeu cel Unul în Treime. Cititorul va aprecia el însuși dacă acest plan este sau nu mai potrivit decât altele în această materie.

Inevitabil, o expunere sistematică a temelor doctrinare din teologia bizantină cere referiri frecvente la scrieri care uneori cad în afara limitelor cronologice fixate în introducere. De pildă, este cu neputință să vorbim fie despre antropologia, fie despre teologia trinitară din Bizanț, fără a ne referi la Origen și la învățătura marilor Părinți din secolul al IV-lea, pe care bizantinii i-au recunoscut ca învățătorii lor prin excelență.

De asemenea, a fost inevitabil, pe de altă parte, ca tratarea de către noi a autorilor bizantini să fie influențată de faptul că, fiind teolog ortodox, personal văd marea tradiție a Bisericii nedivizate așa cum se continuă ea în Bizanț și cum, prin aceasta, aduce mesajul ei și în contemporaneitate.

X

CREAȚIA

Gândirea patristică despre creație a luat amploare în cadrul polemicilor seculare contra origenismului. Problema în cauză o constituie conceptul grecesc de univers etern și concepția lineară biblică despre istorie, care istorie a început prin cuvântul creator *fiat*. Punctul de plecare al concepției origeniste despre originea lumii era că actul creației a fost o expresie a *firii* lui Dumnezeu și că, deoarece această fire este neschimbătoare, n-a putut exista niciodată vreun „timp" când Dumnezeu să nu fi creat. Prin urmare, lumea a existat dintotdeauna, deoarece bunătatea lui Dumnezeu a avut mereu trebuință de obiect[1]. În origenism, eternitatea creației, de fapt, era indistinctă de veșnicia Logosului. Amândouă purcedeau etern de la Dumnezeu. Această caracterizare l-a condus pe Arie – după ce a respins eternitatea creației – la concepția că și Logosul a fost născut în timp. Teologia anti-ariană a Sfântului Atanasie al Alexandriei a definit categoriile care au devenit apoi normative la autorii bizantini ulteriori: deosebirea dintre naștere și creație.

1. CREATOR ȘI FĂPTURI

După Sf. Atanasie[2], creația este un act de *voință* a lui Dumnezeu, iar voința este ontologic deosebită de fire (natură). Prin fire, Tatăl naște pe Fiul – iar această naștere este într-adevăr dincolo de timp –, dar creația se produce prin voia lui Dumnezeu, fapt care înseamnă că Dumnezeu rămâne absolut liber să creeze sau să nu creeze, dar rămâne transcendent față de lume după crearea ei. Lipsa unei deosebiri dintre firea lui Dumnezeu și voința lui Dumnezeu era comună la Origen și la Arie. A stabili această deosebire constituie principalul obiectiv al lui Atanasie.

Este cu totul imposibil să ni-L închipuim pe Tatăl fără de Fiul, deoarece „Fiul nu este o făptură care să fi ajuns la existență printr-un act de voință; prin fire (natură) El (Fiul) este Fiul adevărat din *ousia* (ființa) Tatălui“[3]. Fiul, din aceasta cauză, este Dumnezeu prin fire (natură), în timp ce „firea creaturilor care au venit la existență din nimic este fluidă, neputincioasă, muritoare și compusă“[4]. Respingând ideea ariană că Logosul ar fi fost creat pentru lume, Sf. Atanasie afirmă că „nu El a fost creat pentru noi, ci noi am fost creați pentru El“[5]. La Dumnezeu, rânduiala firii precede ordinea actului voluntar[6] și este deopotrivă superioară și independentă de acel act. Deoarece *Dumnezeu este Cel ce este,* El nu este determinat sau în niciun chip limitat *în ceea ce face*, nici chiar de propria *ousie* și ființă. „Firea“ dumnezeiască și „firea“ creată sunt separate, prin urmare, și constituie moduri de existență total neasemănătoare. Primul este complet liber de cel de al doilea. Totuși făpturile depind de Dumnezeu; ele există „prin harul Său, prin voia Sa și prin cuvântul Său... astfel încât făpturile pot să înceteze de a mai exista, dacă așa dorește Creatorul“[7]. De aceea, la Sf. Atanasie, deja am trecut destul de departe de cosmosul (lumea) lui Origen, o lume socotită drept expresia necesară a bunătății lui Dumnezeu, identificată cu însăși firea dumnezeiască. La acest punct descoperim că noțiunea de creație, cum este ea exprimată de Sf. Atanasie, duce spre distingerea, la Dumnezeu, între ființa Sa transcendentă și însușirile Sale, ca de exemplu „puterea“

sau „bunătatea“, care exprimă existența și lucrarea Lui *ad extra*, iar nu ființa Sa.

Deosebirea în ce privește *firea* dintre Dumnezeu și făpturile Sale, ca și distincția dintre nașterea „firească“ (din fire) a Fiului de către Tatăl și creația „prin act de voință“, este scoasă în evidență atât de Sf. Chiril al Alexandriei[8], cât și de Sf. Ioan Damaschin[9]. Deosebirea reprezintă și motivația ontologică din definiția calcedoniană dată celor „două firi“ ale lui Hristos. Cele două firi pot fi înțelese ca aflându-se „în comuniune“ una cu alta, ca unite „ipostatic“, dar ele nu pot fi „amestecate“ niciodată – adică să fie socotite drept „o singură fire“.

Insistența Sf. Atanasie asupra caracterului trecător al creației nu trebuie să ne încurce. Ceea ce vrea el să demonstreze este că există un *contrast* între firea autosuficientă, absolută, a lui Dumnezeu și dependența de El a întregii naturi (firi) create. Desigur, el nu vrea să reducă la un simplu „fenomen“ existența creată. Actul creator al lui Dumnezeu a produs o nouă ordine „creată“, o altă „ființă“ (ousie), deosebită de a Sa; este o „ousie“ (ființă) vrednică de Dumnezeu, meritând dragostea și grija Sa, și este fundamental „foarte bună“. Dumnezeu nu creează, ca la Origen, doar o seamă de intelecte egale, care-și află sensul existenței numai în contemplarea ființei lui Dumnezeu, și care intelecte s-au diversificat numai ca urmare a căderii lor în păcat. Deoarece creația este ființă (ousie), iar nu o simplă fantomă sau aparență *(miraj)*, există un sens în care înțelesul (noima) ei se găsește în ea însăși, căci chiar Dumnezeu „iubește“ lumea, adică El o consideră ca realitate față de El. Chiar și când ea este asumată de Logos într-o unire ipostatică, firea creată, potrivit definiției calcedoniene, „își păstrează însușirile sale“. Implicația acestei autonomii create a fost analizată amplu, îndeosebi de Maxim Mărturisitorul și de teologii ortodocși din perioada iconoclastă. Să subliniem aici doar că însăși ideea de providență, ideea de dragoste și ideea de comuniune, idei care reflectă lucrarea Creatorului față de lume, presupun deosebire și distincție între El și creație.

2. PLANUL DUMNEZEIESC

Crearea în timp – adică posibilitatea unui adevărat *început* al existenței create – este marea despărțire dintre gândirea greacă și Revelația dumnezeiască biblică. Dar ideea unui *plan* veșnic, pe care Dumnezeu l-a pus în aplicare când a creat lumea în timp, nu este incompatibilă cu conceptele aflate în literatura „sapiențială" ebraică, și chiar mai concret, în teologia ioaneică despre Logos, și răspunde cel puțin câtorva dintre preocupările din gândirea filosofică grecească.

De-a lungul istoriei sale, teologia bizantină – deopotrivă „elenă" și „biblică" – s-a luptat cu posibilitatea de a integra, într-o substanțială concepție creștină despre creație, teoria „ideilor" dumnezeiești despre lume. Acel κόσμος νοητός, lumea „inteligibilă" platonică, a trebuit să fie respins, întrucât reprezenta o realitate eternă în afara lui Dumnezeu, atât impersonală, cât și ființială, și care ar fi mărginit libertatea absolută a actului creator, ar fi exclus creația din nimic (*ex nihilo*) și ar fi tins să diminueze realitatea „substanțială" a creației văzute, considerând-o numai ca o umbră a realităților veșnice. Această respingere s-a săvârșit implicit prin condamnarea lui Origen în anul 553 și explicit prin hotărârile sinodale adoptate împotriva lui Ioan Italos în anul 1081. Între timp, gândirea patristică și cea bizantină s-au dezvoltat ca reacție față de origenism. Sf. Grigorie de Nazianz, de exemplu, vorbește despre „chipurile lumii" ca gânduri ale lui Dumnezeu[10]. Aceste „gânduri" nu limitează libertatea Dumnezeului personal, deoarece ele rămân distincte de firea (natura) Lui. Numai când El creează în timp devin ele „realitate"[11]. Gândurile sunt și expresiile voinței dumnezeiești[12], nu ale firii dumnezeiești; acestea sunt „gânduri (idei) veșnice, desăvârșite, ale lui Dumnezeu cel veșnic"[13]. Deoarece nimic nu se poate crea „în Dumnezeu", gândurile sau ideile despre lume sunt expresii necreate ale vieții dumnezeiești, care reprezintă potențialitatea nelimitată a libertății dumnezeiești. Dumnezeu creează lumea, nu „din ele", ci din nimic. Începutul lumii este începutul unei cu totul noi realități, declanșat

prin *actul* de creare care vine de la Dumnezeu și se conformează planului Său veșnic.

Existența în Dumnezeu a „potențialității" veșnice necreate, care nu este nici ființa lui Dumnezeu, nici ființa lumii, nicio ființă (ousie) în sine, ci una care implică o anumită *contingență* față de creație, presupune un concept antinomic despre Dumnezeu, concept ce-și va găsi deosebite forme de expresie în teologia bizantină. Ca să-l descrie, George Florovsky scrie că „trebuie să distingem *două moduri de eternitate: eternitatea ființială,* în care trăiește numai Treimea, și *eternitatea contingentă* a actelor libere ale harului dumnezeiesc"[14]. De fapt, în acest punct, teologia bizantină a ajuns la sensul direct al deosebirii dintre noțiunea filosofică impersonală de Dumnezeu ca absolut și înțelegerea biblică a unui Dumnezeu personal, transcendent și liber.

Pentru a exprima raportul dintre Creator și creatură, marele Maxim Mărturisitorul face uz de vechea teologie a Logosului drept centru și unitate vie a *logosului* creației. Terminologia există deja la Filo și la Origen. Dar, în timp ce după Origen *logoi* (rațiunile) ca rațiuni există numai în unitate ființială cu Logosul unic, după Maxim, existența lor reală și „logică" este exprimată și în *diversitatea* lor. Marea deosebire dintre Origen și Maxim constă în aceea că Maxim respinge concepția lui Origen despre creația văzută, ca diversificată numai prin căderea în păcat. „Bunătatea" creației, după Maxim, constă în creația însăși, iar nu doar în unitatea ei cu ființa dumnezeiască. Dar creația nu poate fi cu adevărat „bună" decât dacă rațiunile sale *(logoi),* ce au preexistat ca „gândiri" sau „voiri" ale lui Dumnezeu, sunt stabile în El și păstrează comuniunea cu unicul Logos dumnezeiesc „supra-ființial"[15]. Pentru aceea, făpturile (creaturile) nu există doar „ca rațiuni" *(logoi),* sau numai prin faptul că Dumnezeu „le cunoaște" în chip veșnic; ele există „prin sine" chiar din momentul când Dumnezeu a pus în acțiune precunoașterea Sa. În gândirea Sa, veșnic, făpturile există doar potențial, în timp ce existența lor actuală (concretă) se produce în timp. Această existență actuală (concretă) temporală a ființelor create nu este autonomă, ci își are centrul în Logosul unic și se

află în comuniune cu EL. Există, prin urmare, un sens în care „Logosul unic constituie multe rațiuni *(logoi)*, iar cele multe sunt unul"; „cel Unul este mulțime potrivit cu înaintarea unificatoare și creatoare a celui Unul spre cele multe, iar cele multe sunt Unul singur potrivit providenței ce le conduce pe cele multe să se îndrepte către cel Unul, ca principiul lor atotputernic"[16]. Pentru aceea, paradoxal, făpturile sunt una în Logosul cel Unul care, însă, este „supraființial" și mai presus de participare[17]. „Astfel, rațiunile *(logoi)*, după Sf. Maxim, nu sunt identice nici cu ființa lui Dumnezeu, nici cu existența lucrurilor din lumea creată. În realitate, tendința apofatică se combină la Sf. Maxim cu o tendință antipanteistă... Aceasta se realizează mai presus de toate datorită înțelegerii rațiunilor *(logoi)* ca hotărâri ale voii lui Dumnezeu[18]."

Rămânând credincios distincției Sf. Atanasie dintre natură (fire) și *voință*, Sf. Maxim reușește să construiască o autentică ontologie creștină a creației, care va dăinui de-a lungul întregii istorii a gândirii bizantine, o autoritate virtual necontestată și normativă[19]. Această ontologie presupune distincția dintre „fire" (sau „ousie") și „energie" la Dumnezeu, o distincție ce se va numi mai târziu „palamism". Ea presupune o înțelegere dinamică și personală a lui Dumnezeu, ca și o concepție dinamică sau „energetică" despre natura (firea) creată.

3. DINAMISMUL CREAȚIEI

După Origen, creația intelectuală inițială este statică. Ea își găsește adevărata ei existență *logică* în contemplarea ființei lui Dumnezeu, iar cea dintâi mișcare a acesteia constituie o formă de rebeliune contra lui Dumnezeu. Schimbarea și diversitatea din creație sunt urmări ale căderii în păcat și, prin urmare, ele sunt fundamental rele. După Sf. Maxim și, potrivit cu întreaga tradiție teologică bizantină, mișcarea (κίνησις) creaturilor este o consecință necesară și firească a creării lor de către Dumnezeu[20]. Pentru aceea, creând lumea, Dumnezeu a situat în afara Sa un sistem de

existențe dinamice, diferite de El prin faptul că ele se modifică și se mișcă înspre El[21]. *Logosul* fiecărei făpturi constă, de aceea, în a fi activ ființial[22]; nu există „fire“ fără „energie“ sau mișcare.

Această concepție dinamică despre firea creată constituie argumentul principal al Sf. Maxim contra „monoenergiștilor“ din secolul al VII-lea, a căror hristologie considera că omenitatea lui Hristos și-a pierdut autentica sa „energie“ sau voință *umană* din cauza unirii sale cu dumnezeirea. Dar, după Sf. Maxim, firea creată și-ar pierde propria existență dacă ar fi lipsită de *propria-i* energie, de propriul țel și de propria-i identitate dinamică. Însă această mișcare proprie a firii poate fi ea însăși deplină numai dacă își urmărește scopul (σκοπός) propriu, care constă în silința după Dumnezeu, intrând în comuniune cu El, și astfel îndeplinindu-și rațiunea *(logosul)* sau scopul dumnezeiesc prin care și pentru care este creată. Adevăratul scop al creației este, deci, nu contemplarea ființei dumnezeiești (care este inaccesibilă), ci comuniunea în energia dumnezeiască, în transfigurare și în transparența față de lucrarea dumnezeiască din lume. Vom discuta mai târziu dimensiunile hristologice și antropologice ale acestei concepții despre creație. Dar ea are și evidente implicații cosmologice.

În general, bizantinii au acceptat concepte moștenite din Biblie sau din Antichitate. Atât de nehotărâți au fost ei în a duce cunoașterea înainte, încât s-a scris chiar că „slaba realizare a bizantinilor în domeniul științelor naturale rămâne una dintre tainele Evului Mediu grecesc“[23]. În orice caz, nu pare că teologia bizantină trebuie blamată pentru acea nereușită, deoarece teologia a afirmat dinamismul firii și, prin urmare, a avut în sine îndemnul fundamental pentru studierea și, în cele din urmă, pentru controlul propriei dezvoltări.

Pe toată durata Evului Mediu bizantin, omiliile Sf. Vasile cel Mare la *Hexaimeron* au fost textul cel mai autoritativ și normativ privitor la începutul, structura și dezvoltarea lumii. Sprijinind opoziția Sf. Atanasie față de concepția elenă și origenistă despre creație, ca repetare eternă ciclică a lumilor, precum și afirmarea creării în timp, Sf. Vasile susține realitatea unei mișcări create și

a unui dinamism creat, în făpturi. Făpturile nu numai că își primesc forma și diversitatea lor de la Dumnezeu, ci ele și posedă o energie, desigur dată tot de Dumnezeu, dar autentic a lor. „Să scoată pământul“ (Facerea 1, 24): „Această scurtă poruncă – zice Sf. Vasile – a devenit de îndată o mare realitate și un *logos* creator, scoțând la lumină, într-un mod ce depășește înțelegerea noastră, nenumăratele soiuri de plante... Astfel, regnul natural, după ce și-a primit începutul din cea dintâi poruncă, intră în perioada timpului următor, până ce va înfăptui formarea generală a universului“[24]. Folosindu-se de cunoașterea științifică așa cum a existat ea pe vremea lui, ca și de terminologia stoică privind „rațiunile seminale“ (λόγοι σπερματικοί), Sf. Vasile rămâne independent din punct de vedere teologic de izvoarele sale ne-biblice. De exemplu, el respinge ideea stoică ce afirma că rațiunile *(logoi)* făpturilor sunt adevăratele ființe *(ousii)* veșnice ale existențelor – un concept care putea să conducă la veșnica întoarcere „a lumilor după nimicirea lor“[25]. Ca și Sfinții Atanasie și Maxim, Sf. Vasile rămâne credincios conceptului biblic de transcendență și libertate dumnezeiască absolută în actul creației; providența dumnezeiască, aceea care a dat ființă lumii prin rațiuni *(logoi)*, tot ea o menține în existență, dar nu cu prețul dinamismului propriu, creat, al lumii, dinamism care face parte chiar din planul creator.

Existența lumii ca „natură“ dinamică – adică realitate „în afara“ lui Dumnezeu –, pentru Care ea constituie obiect al dragostei și al providenței, urmându-și propriul curs de creștere și dezvoltare evolutivă, implică posibilitatea unei cercetări științifice pur obiective a făpturilor de către mintea omenească. Aceasta nu înseamnă însă că firea creată este „autonomă“ ontologic. Ea a fost creată pentru ca să „participe“ la Dumnezeu, Cel ce este nu doar primul mișcător și scopul creației, ci este și supremul sens *(logos)* al permanenței sale. „Dumnezeu este începutul, mijlocul și sfârșitul – scrie Sf. Maxim – atât cât El *acționează* fără să fie pasiv... El este începutul fiind Creatorul; El este mijlocul, ca providență; și El este sfârșitul ca încheiere, căci de la El și prin El și către El sunt

toate" (Rom. 11, 36)[26]. Cunoașterea științifică ce ar ignora acest sens suprem al creației ar fi, deci, primejdios de unilaterală.

4. SFINȚIREA FIRII

În starea ei prezentă, deficitară, firea creată își îndeplinește într-un mod foarte inadecvat destinul ei. Concepția biblică antropocentrică despre lume este păstrată în literatura patristică: firea suferă din pricina căderii în păcat a omului, a „microcosmosului", căruia Dumnezeu i-a dat stăpânirea asupra firii și care, dimpotrivă, a preferat să fie stăpânit de ea. În consecință, în loc să reveleze, prin propria rațiune lăuntrică *(logos)* și prin scop (σκοπός) planul dumnezeiesc al creației și, prin acest fapt, pe Dumnezeu însuși, firea a devenit domeniul și instrumentul lui satan; prin creație, „energia firească", ce se conformează planului dumnezeiesc inițial, se află în luptă cu forțele distructive ale morții. Caracterul dramatic al existenței prezente a creației este subînțeles de teologii bizantini, dar este foarte explicit formulat în manifestarea liturgică și în spiritualitate.

Ritualul bizantin al Botezului a moștenit din antichitatea creștină accentul inițial pus puternic pe exorcizare. Renunțarea voită la satana, alungarea sacramentală a forțelor răului din sufletul candidatului la Botez implică o trecere dinspre robia sub „prințul lumii acesteia" către libertatea în Hristos. Însă exorcismele cultice se ocupă nu doar de forțele demonice care pun stăpânire pe sufletul omenesc. „Sfințirea Apei celei Mari" de la Sărbătoarea Botezului Domnului (Epifania) exorcizează cosmosul, al cărui element de bază, apa, este considerat drept refugiu de „balauri ce se încuibează acolo". Frecventa menționare a forțelor demonice din univers, din textele patristice și liturgice trebuie înțeleasă în context *teologic*, deoarece acele texte nu pot fi reduse doar la istorisiri biblice și medievale, chiar dacă ele reflectă adesea credințe mitologice. „Demonicul" din natură provine din aceea că făptura (creația) a decăzut din sensul și orientarea ei inițială. Dumnezeu a

încredințat stăpânirea peste lume omului – „chipul și asemănarea“ Sa. Dar omul a ales să fie *stăpânit* de lume și, prin aceasta, și-a pierdut libertatea. Apoi el s-a supus determinismului cosmic, de care l-au alipit „patimile“ sale și în care puterea supremă aparține morții. Aceasta este interpretarea dată de Sf. Grigorie de Nyssa și de Sf. Maxim Mărturisitorul pasajului din Facerea 3, 21, privitor la „îmbrăcămintea de piele“ dată (de Dumnezeu) lui Adam și Evei după căderea în păcat. Respingând identificarea de către Origen a „îmbrăcămintei“ cu trupurile materiale – interpretare fundamentată pe ideea origenistă despre preexistența sufletelor –, Sf. Maxim descrie schimbarea produsă în starea omului numai ca o nouă *dependență* de partea animală a existenței lumii. În loc de a face uz de potențele firii sale și de a se ridica pe el și întreaga creație la Dumnezeu, omul s-a supus dorințelor simțurilor sale materiale[27]. Ca rezultat, lumea – creată inițial „foarte bună“ de Dumnezeu – a devenit o închisoare și o permanentă ispită pentru om, prin care „prințul lumii acesteia“ își statornicește propria împărăție a morții.

Sfințind apa, hrana și plantele, ca și rezultatele creativității proprii a omului, ca de exemplu opere de artă sau tehnică – cultul bizantin este foarte bogat în lucrări sacramentale de sfințire sau de binecuvântare –, Biserica le reașază pe toate în relația lor inițială și adevărată, nu numai cu Dumnezeu, ci și cu omul, care este „chipul“ lui Dumnezeu. A proclama stăpânia lui Dumnezeu asupra universului – cum o face Sfințirea Apei Mari la Botezul Domnului – este totuna, de fapt, cu a afirma că omul nu mai este rob puterilor cosmice[*]:

„De Tine se cutremură toate puterile îngerești. Pe Tine Te laudă soarele. Pe Tine Te slăvește luna. Stelele sunt slujitorii Tăi. Lumina se pleacă voii Tale. Vânturile tremură iar izvoarele pe Tine Te adoră. Tu ai întins cerurile ca un cort; Tu ai așezat pământul peste ape...

---

[*] Stihiilor (n. tr.).

(Pentru aceea), luând seama la adâncul milostivirii Tale, O, Stăpâne, Tu n-ai răbdat să vezi neamul omenesc biruit de diavolul, și astfel ai venit și ne-ai mântuit... Tu ai liberat odraslele firii noastre..."* Astfel, sfințirea firii implică demistificarea ei. Pentru creștin, forțele naturii nu pot fi dumnezeiești și nici nu pot constitui obiectul vreunei forme de determinism natural: învierea lui Hristos, călcând legile firii, a liberat omul din robia față de natură, iar omul este chemat să-și croiască destinul ca domn al firii în numele lui Dumnezeu.

Cultul bizantin, atunci când proclamă sfințirea cosmosului, menționează adeseori nu numai puterile demonice care au uzurpat autoritatea omului peste lume, dar amintește și de „puterile cerești cele netrupești" care conlucrează cu Dumnezeu și cu omul la restaurarea ordinii inițiale și „naturale" din lume. Totuși Bizanțul n-a dispus nicicând de un sistem sau de o descriere universal acceptată a lumii îngerești, cu excepția *Ierarhiei cerești* a lui Pseudo-Dionisie, în care fiecare dintre cele nouă cete de îngeri este considerată ca intermediară între cea mai înaltă putere de deasupra și forma de existență de sub ea. Scopul lui Dionisie este acela de a păstra, în interiorul unui sistem de gândire creștin îndreptat către exterior, o concepție ierarhică despre univers adoptată din neoplatonism.

În ciuda foarte răspânditei, dar totuși marginalei sale influențe, concepția dionisiană despre lumea îngerească n-a reușit niciodată să elimine mult mai vechile și mai biblicile idei despre îngeri. Deosebit de frapantă este opoziția dintre rolul foarte neînsemnat atribuit de Dionisie „arhanghelilor" – al doilea rang de jos în sus al ierarhiei îngerești – și concepția aflată în scrierile apocaliptice iudaice, inclusiv în profeția lui Daniel, în Iuda și în Apocalipsă, unde Arhanghelii Mihail și Gavriil sunt rânduiți drept „arhistrategi" ai oștilor cerești ale lui Dumnezeu. Ideea ni s-a păstrat în cult

* Textul este diferit, pe alocuri, de cel din *Molitfelnicul* românesc (n. tr.).

și ea trebuie considerată drept principala și cea mai credibilă sursă a „anghelologiei“ bizantine.

Angajați în lupta împotriva puterilor demonice ale cosmosului, îngerii reprezintă, într-un fel, partea ideală a creației. Potrivit teologilor bizantini, îngerii au fost creați înainte de lumea văzută[28], iar funcția lor esențială este de a-I sluji lui Dumnezeu și chipului Său – omul. Ideea scripturistică despre faptul că îngerii Îl laudă fără încetare pe Dumnezeu (Isaia 6, 3; Luca 2, 13) constituie o temă frecventă a Liturghiei bizantine, în special a canonului euharistic, unde credincioșii sunt chemați să se alăture cetei îngerilor – adică să-și redobândească comuniunea lor inițială cu Dumnezeu. Această reunire a cerului cu pământul, anticipată în Euharistie, este ținta eshatologică a întregii creații. Îngerii contribuie la pregătirea ei prin participarea nevăzută la viața universului.

NOTE

1. Origen, *De principiis*, I, 2, 10; ed. Koetschau, p. 41-42; trad. Butterworth, p. 23.

2. Vezi G. Florovsky, *Conceptul de creație la Sfântul Atanasie* (în engleză), „Studia Patristica“ VI, part IV, T.U. 81, Berlin, Akademie Verlag, 1962, 36-37.

3. Athanasius, *Contra Arianos*, III, 60, (Migne) P.G. 26:448-449.

4. *Contra Gentes*, 41, (Migne) P.G. 25:81 CD.

5. *Contra Arianos*, II, 31, (Migne) P.G. 26:212 B.

6. *Ibidem*, II, 2, (Migne) P.G. 26:149 C.

7. *Ibidem*, I, 20, (Migne) P.G. 26:55 A.

8. Vezi, de exemplu, *Thesaurus*, 15, (Migne) P.G. 75:276 B; *ibid.* 18, (Migne) P.G. 75:313 C.

9. *De fide orthodoxa*, I, 8, (Migne) P.G. 94:512-813.

10. Vezi în special Sf. Grigorie de Nazianz, *Carm. theol. IV de mundo*, V, 67-68, (Migne) P.G. 37:421.

11. Sf. Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa*, II, 2, (Migne) P.G. 94:865.

12. *Ibidem*, 1,9, (Migne) P.G. 94:837.

13. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Schol.*, (Migne) P.G. 4:317.

14. George Florovsky, „Ideea de creație în filosofia creștină", în *E(astern) Church Q(uarterly)* 8 (1949), 67, în engleză.

15. Vezi Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator*, p. 81.

16. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua 7*, (Migne) P.G. 91:1081 C.

17. *Ibidem*, (Migne) P.G. 91:1081 B.

18. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, p. 81.

19. Vezi S.L. Epifanovici, *Prepodobnîi Maksim Ispovednik i Vizantiiskoe bogoslovie (Preacuviosul Maxim Mărturisitorul și teologia bizantină)*, Kiev, 1915, p. 136-137.

20. Vezi J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought (Hristos în gândirea creștină răsăriteană)*, Washington: Corpus, 1969, p. 100-102.

21. Vezi Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ad. Thal.*, 60, (Migne) P.G. 90:621 A.

22. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, (Migne) P.G. 91:1057 B.

23. Milton V. Anastos, „The History of Byzantine Science: Report on die Dumbarton Oaks Symposium of 1961" (Istoria științei bizantine: Raport asupra simpozionului din 1961 de la Dumbarton Oaks), în *Dumbarton Oaks Papers* 16 (1962), p. 411.

24. Sf. Vasile cel Mare, *In Hexaemeron*, Omilia 5, (Migne) P.G. 29:1160 D.

25. *Ibidem*, 3, (Migne) P.G. 29:73 C.

26. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capita gnostica*, I, 10, (Migne) P.G. 91:1985 D-1988 A.

27. Vezi, îndeosebi, Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ad. Thal.*, 61, (Migne) P.G 90:628 AB.

28. Sf. Grigorie de Nazianz, *Oratio 38*, 9, (Migne) P.G. 36:320 C; Sf. Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa*, II, 3, (Migne) P.G. 94:873.

XI

OMUL

Concepţia despre om predominantă în Răsăritul creştin se fundamentează pe noţiunea de „părtăşie“ (participare) la Dumnezeu. Omul nu a fost creat ca fiinţă autonomă sau autosuficientă; natura lui este cu adevărat ea însăşi numai în măsura în care ea există „în Dumnezeu“ sau „în har“. Pentru aceea, harul îi conferă omului propria creştere „naturală“. Această premisă fundamentală explică din ce cauză termenii „natură“ (fire) şi „har“ – când sunt utilizaţi de autorii bizantini – au un sens foarte diferit de cel occidental. Departe de a fi în opoziţie directă, termenii „natură“ şi „har“ exprimă mai degrabă un raport dinamic, viu şi necesar între Dumnezeu şi om, diferiţi prin propriile lor *firi,* dar în *comuniune* Unul cu celălalt prin energia sau harul lui Dumnezeu. Totuşi omul este centrul creaţiei – un „microcosmos“ –, iar liberul său arbitru defineşte destinul suprem al universului.

1. OMUL ŞI DUMNEZEU

După Sf. Maxim Mărturisitorul, Dumnezeu creând omul, i-a „împărtăşit“ patru dintre propriile Sale însuşiri: existenţă, veşnicie,

bunătate și înțelepciune[1]. Dintre aceste patru însușiri dumnezeiești, primele două aparțin chiar ființei omului, a treia și a patra sunt doar *oferite* aptitudinii volitionale a omului.

Ideea că „părtășia" lui la Dumnezeu constituie privilegiul deosebit al omului este exprimată în diverse chipuri, dar coerent, în tradiția patristică greacă. Sf. Irineu, de exemplu, scrie că omul este compus din trei elemente: trup, suflet și Duh Sfânt[2]; iar Părinții capadocieni vorbesc despre o „revărsare" a Duhului Sfânt în om[3]. Sf. Grigorie de Nyssa, în tratatul său *Despre crearea omului*, când discută despre căderea omului în păcat, îi atribuie omului „fericirea nemuririi", „dreptate", „curăție". „Dumnezeu este dragoste – scrie Sf. Grigorie – și izvor de dragoste. Creatorul firii noastre ne-a împărtășit și nouă trăsătura dragostei... Dacă lipsește dragostea, toate elementele chipului se schimonosesc"[4]. Comentariile lui Jean Daniélou la acest pasaj pot fi extinse, de fapt, la întreaga gândire patristică greacă:

„Grigorie identifică realitățile pe care teologia occidentală le socotește distincte. El atribuie omului anumite trăsături, ca rațiunea sau libertatea, trăsături pe care Occidentul le atribuie spiritului (creat); pe altele, ca nepătimirea *(apatheia)* sau dragostea – numite grade de către occidentali –, le atribuie vieții dumnezeiești, ca și efectele slăvirii finale: nestricăciunea și fericirea. După Grigorie, aceste distincții nu există."[5]

În felul acesta, cel mai important aspect al antropologiei patristice, care va fi acceptat de teologii bizantini în tot Evul Mediu, este concepția că omul nu este ființă autonomă, că omenitatea lui adevărată se dobândește numai atunci când el (omul) trăiește „în Dumnezeu" și posedă însușiri dumnezeiești. Pentru a exprima această idee, diverși autori utilizează felurite terminologii – origeniste, neoplatonice sau biblice; totuși există un consens asupra *deschiderii* ființiale a omului, un concept ce nu încape în categoriile occidentale de „natură" și „har".

După cum am observat în pasajul din Sf. Maxim, citat la începutul acestei secțiuni, participarea „naturală" a omului la Dumnezeu nu este un dat static; ea este punere la încercare, iar omul

este chemat să *crească* în viața dumnezeiască. Viața dumnezeiască este un dar, însă mai este și o îndatorire ce urmează să fie dusă la îndeplinire prin străduință omenească liberă. Această polaritate dintre „dar“ și „îndatorire“ este exprimată adeseori ca distincție între conceptul de „chip“ și cel de „asemănare“. În limba greacă, termenul ὁμοιώσις *(homoiosis)*, care corespunde celui de „asemănare“ din Facerea 1, 26, sugerează ideea de înaintare dinamică – „asimilare“ – și implică libertatea umană. Ca să folosim o expresie a Sf. Grigorie Palamas: „Înainte de cădere, Adam poseda „vechea demnitate a libertății“[6]. Astfel, nu există opoziție între libertate și har în tradiția bizantină: prezența în om a însușirilor dumnezeiești, a „harului“ care este parte din natura lui și care-l face pe om deplin, nu-i nimicește libertatea, nici nu limitează necesitatea ca el să devină pe deplin el însuși prin propriul său efort; dimpotrivă, harul asigură acea conlucrare sau sinergie, dintre voia dumnezeiască și alegerea umană, care face posibilă înaintarea din „slavă în slavă“ și asimilarea omului la demnitatea dumnezeiască pentru care a fost creat.

Înțelegerea omului ca „ființă deschisă“, posedând natural în sine o „scânteie“ dumnezeiască și fiind dinamic orientat către mai multă înaintare spre Dumnezeu, are implicații directe pentru teoria cunoașterii și în special pentru teoria cunoașterii lui Dumnezeu. Scolastica occidentală presupunea că această cunoaștere se fundamentează pe premise revelate – Scriptura sau magisteriul Bisericii – care slujesc drept temei pentru creștere, pe lângă mintea omenească, în conformitate cu principiile logicii aristotelice. Această concepție despre teologie, care presupune autonomia minții umane (a intelectului uman) în definirea adevărurilor creștine pe temeiul Revelației, a constituit tema inițială din controversa dintre Varlaam de Calabria și Sf. Grigorie Palamas din secolul al XIV-lea. După Varlaam, mintea omenească naturală nu poate ajunge niciodată la însuși adevărul dumnezeiesc, ci doar să tragă concluzii din premisele revelate. În cazurile când premisele revelate afirmă anume o propoziție dată, un proces intelectual logic poate duce la concluzii „apodictice“, adică la adevăruri evidente

din punct de vedere intelectual. Însă, dacă o afirmație teologică nu se poate fundamenta pe premise revelate, ea nu poate fi considerată ca „demonstrată", ci doar ca „posibilă dialectic". Pentru a respinge aceste vederi, Sf. Grigorie Palamas a elaborat o concepție experiențială privind cunoașterea de către noi a lui Dumnezeu, întemeiată pe noțiunea că Dumnezeu nu este cunoscut printr-un proces pur intelectual, ci că omul, când se află în *comuniune* cu Dumnezeu – adică este readus la starea lui *naturală* –, poate, ba chiar trebuie să se bucure de o directă cunoaștere și experiere a Creatorului său. Această cunoaștere directă este posibilă deoarece omul – întrucât nu este ființă autonomă, ci chip al lui Dumnezeu „deschis spre înălțime" – dispune de însușirea firească de a se transcende pe sine și de a atinge dumnezeiescul. Această însușire nu este doar intelectuală; ea implică purificarea întregii ființe, detașare ascetică și progres moral: „Este imposibil să-L posedăm pe Dumnezeu în noi – scrie Sf. Grigorie Palamas – sau să-L trăim pe Dumnezeu în puritate, sau să fim uniți cu lumina cea neamestecată, dacă nu ne curățim prin virtute, dacă nu ieșim în afară, sau mai degrabă mai presus de noi înșine"[7].

Evident, această înțelegere palamită a cunoașterii coincide cu conceptele Sf. Grigorie de Nyssa de „simțire a inimii" sau de „ochi ai sufletului"[8] și cu identificarea de către Sf. Maxim a cunoașterii lui Dumnezeu cu „îndumnezeirea". După întreaga tradiție patristică și bizantină, cunoașterea lui Dumnezeu angajează „participarea" la Dumnezeu – adică nu numai cunoașterea intelectuală, ci și o anumită stare a ființei umane integrale, transformată prin har și cooperând liber cu el prin efortul atât al voinței, cât și al minții. În tradiția monahală a Sf. Macarie, reflectată, de exemplu, în scrierile Sf. Simeon Noul Teolog, această idee de „participare" este inseparabilă de ideea de libertate și de conștiință. Adevăratul creștin îl cunoaște pe Dumnezeu printr-o trăire liberă și conștientă; într-aceasta constă anume prietenia cu Dumnezeu, care prietenie a fost starea omului înainte de căderea în păcat – starea în care Dumnezeu voia ca omul să trăiască și care a fost restaurată în Iisus Hristos.

2. OMUL ȘI LUMEA

„Chipul și asemănarea" cu Dumnezeu din om implică nu numai o deschidere a omului spre Dumnezeu, ci și o *funcție* și o *obligație* a omului în întreaga creație.

Împotriva lui Origen, Părinții au afirmat că omul este o entitate formată din suflet și trup. La acest punct, concepția biblică a depășit hotărât spiritualismul platonic; în același mod, atât lumea văzută, cât și istoria ei au fost recunoscute ca vrednice de mântuire și de răscumpărare. Dacă în sistemul origenist diversitatea fenomenelor vizibile a fost doar o consecință a căderii în păcat și a firii trupești a omului – un mod „grosier" și deficient de existență a sufletului, singura realitate adevărată și veșnică fiind spirituală și dumnezeiască –, concepția biblică și cea creștină au înțeles universul în totalitatea lui ca „foarte bun"; iar această concepție privește în primul rând omul.

După Sf. Maxim Mărturisitorul, trupul și sufletul sunt complementare și nu pot exista separat[9]. Deși inițial era îndreptată împotriva ideii origeniste de preexistență a sufletelor, această afirmație ridică problema supraviețuirii sufletului după moarte. Supraviețuirea nu este negată, desigur, dar nu este înțeleasă ca „eliberare" din trup, în sens platonic. Separarea sufletului de trup la moarte este tot atât de contrară „naturii" ca și moartea însăși, iar supraviețuirea finală și veșnică a sufletului este posibilă doar dacă întregul om este ridicat din moarte la înviere. Totuși, nemurirea sufletului nu este doar îndreptată spre învierea întregului om; ea este de asemenea condiționată de legătura sufletului cu Dumnezeu. Literatura duhovnicească a Răsăritului bizantin vorbește frecvent despre „moartea sufletului" ca o urmare a răzvrătirii contra lui Dumnezeu, adică o urmare a păcatului. „După greșeala comisă de strămoșii noștri în rai – scrie Sf. Grigorie Palamas – ...a apărut păcatul. Noi înșine suntem morți și, înainte de moartea trupului, suferim moartea sufletului; adică separarea sufletului de Dumnezeu."[10]

Evident, natura dublă a omului nu este doar o juxtapunere statică a două elemente eterogene, trup muritor și suflet nemuritor: ea reflectă o funcție dinamică a omului ca intermediar între Dumnezeu și creație. Descriind antropologia Sf. Maxim, Lars Thunberg este deplin îndreptățit când scrie: „Maxim pare să sublinieze independența elementelor (adică suflet și trup), nu în primul rând pentru a susține nemurirea sufletului în detrimentul relației sale cu trupul, ci ca să sublinieze voința creatoare a lui Dumnezeu ca singurul factor constitutiv al amândurora, ca și al unității lor“[11]. Ne întoarcem aici la observația făcută la începutul acestei secțiuni: omul este cu adevărat om, deoarece el este chipul lui Dumnezeu, iar factorul dumnezeiesc din om privește nu numai aspectul lui spiritual – cum susțineau Origen și Evagrie Ponticul –, ci omul întreg, suflet și trup.

Acest ultim punct constituie motivul pentru care majoritatea teologilor bizantini îl descriu pe om potrivit unei scheme trihotomiste: spirit – sau minte –, suflet, trup. Trihotomismul lor este legat foarte direct de noțiunea de participare la Dumnezeu ca fundament al antropologiei.

Am observat că acest teocentrism apare în utilizarea de către Irineu a trihotomismului paulin: spirit, suflet, trup[12]. Sub influență origenistă, Părinții din secolul al IV-lea, urmați de autorii bizantini de mai târziu, preferă să vorbească despre minte *(nous)*, suflet și trup. Dorința de a evita ambiguitatea privitoare la identitatea „spiritului“ și de a afirma caracterul creat al „spiritului“ uman poate să fi contribuit la această evoluție. Dar, chiar și atunci, terminologia origenistă și evagriană a fost nesatisfăcătoare, deoarece conceptul de *nous*[*] era legat de mitul preexistenței veșnice, de păcatul originar și de restaurarea fără trup. Deși a reflectat satisfăcător aspectul teocentric al antropologiei patristice, această terminologie n-a reușit să reliefeze funcția omului în lumea văzută. Astfel, la Sf. Maxim Mărturisitorul, *mintea* omenească – deși

[*] *Minte* (n. tr.).

sigur înțeleasă ca element ce prin excelență leagă omul de Dumnezeu – este văzută și ca o funcție creată a unității psihosomatice create a omului.

De aceea, *nous* nu este atât de mult o „parte" din om cât: (1) capacitatea pe care o posedă omul de a se transcende pe sine ca să participe la Dumnezeu; (2) unitatea naturii compuse a omului când aceasta se confruntă cu destinul ei suprem la Dumnezeu și în lume; (3) libertatea omului, care poate fie să crească deplin dacă îl găsește pe Dumnezeu, fie să se deterioreze dacă se supune trupului. „Spiritul *(nous)* din natura umană corespunde îndeaproape persoanei" – scrie Vladimir Lossky[13]. Aprecierea lui Lars Thunberg despre Sf. Maxim este valabilă pentru întreaga tradiție bizantină: „Maxim este în stare să-și exprime convingerea că există un aspect personal în viața omului, aspect ce trece – cum s-ar zice – dincolo de natura lui, și reprezintă unitatea sa interioară, ca și raportul său cu Dumnezeu"[14]. Acest concept de persoană sau ipostas, ireductibil la natură sau la vreo parte din ea, constituie o noțiune centrală atât în teologie, cât și în antropologie, după cum vom vedea mai târziu, în legătură cu învățătura despre Sfânta Treime.

Fiind chip al lui Dumnezeu, omul este stăpânul creației și „microcosmos". Acest al doilea concept, larg folosit în platonism și în stoicism, a fost adoptat de Părinții capadocieni și i s-a dat dimensiune creștină: omul este „microcosmos" deoarece (1) el reunește, în existența sa ipostatică, aspectele inteligibile și sensibile ale creației; (2) lui i s-a dat de Dumnezeu *misiunea* și *funcția* de a face această unitate tot mai desăvârșită, îndeosebi după căderea în păcat, când forțele dezintegrării și ale diviziunii sunt și ele active în creație. Asupra acestui punct, și în special la Sf. Maxim Mărturisitorul, aflăm un alt aspect al polarității chip-asemănare: darul lui Dumnezeu făcut omului este atât misiune, cât și punere la încercare.

În celebrul său pasaj din *Ambigua 41*[15], Sf. Maxim numește cinci polarități ce trebuie depășite de om: Dumnezeu și creația, mintalul și senzorialul, cerul și pământul, raiul și lumea, bărbatul și femeia. Polaritățile s-au ascuțit din cauza păcatului și au devenit

insurmontabile doar prin puterile omenești. Numai Omul Iisus, deoarece El este și Dumnezeu, a reușit să le depășească. El este noul Adam, iar în El creația își regăsește comuniunea cu Creatorul și armonia înlăuntrul ei.

Rolul central al omului în cosmos se reflectă de asemenea – poate mai bine decât în orice sistem de concepte – în cultul bizantin, cu accentul pus de el pe unirea cerului cu pământul, cu realismul său sacramental, în ritualurile sale de binecuvântare a hranei, a naturii înconjurătoare și a vieții omenești, ca și în afirmația că omul, prin fire, este mai aproape de Dumnezeu decât înșiși îngerii. Ideea își are originea în Epistola către Evrei 1, 14 și este dezvoltată de Sf. Grigorie Palamas în contextul unei teologii a întrupării: „Cuvântul S-a făcut trup ca să cinstească trupul, chiar acest trup muritor; de aceea, duhurile nu trebuie să se socotească – și nu trebuie considerate – vrednice de mai mare cinstire decât omul, nici nu trebuie să se îndumnezeiască pe sine pe seama necorporalității lor și a nemuririi lor aparente“[16].

Între făpturi nu există nicio demnitate superioară aceleia de a fi stăpânul întregii creații: omului i s-a dat această demnitate cu condiția ca el să păstreze în sine chipul lui Dumnezeu – adică dacă ia parte la viața și la slava Creatorului însuși.

3. PĂCATUL ORIGINAR

Pentru ca să înțelegem multe probleme teologice majore ce s-au ivit între Răsărit și Apus atât înainte, cât și după schismă, trebuie să luăm pe deplin în considerare extraordinara influență exercitată asupra gândirii occidentale de polemica Fericitului Augustin cu Pelagiu și Iulian de Eclanum. În lumea bizantină, unde gândirea augustiniană n-a exercitat, practic, nici o influență, semnificația păcatului lui Adam și a consecințelor lui pentru omenire a fost înțeleasă în linii cu totul diferite.

Am văzut că în Răsărit relația omului cu Dumnezeu a fost înțeleasă drept o comuniune a persoanei umane cu ceea ce se află

deasupra naturii. Pentru aceea, „natura“ desemnează ceea ce – în virtutea creației – este deosebit de Dumnezeu. Dar natura (firea) poate și trebuie depășită; acesta este privilegiul și funcția *minții libere,* create „după chipul lui Dumnezeu“.

În gândirea patristică greacă, numai această minte personală și liberă poate comite păcatul și să atragă „vina“ concomitentă – o observație clarificată îndeosebi de Sf. Maxim Mărturisitorul în distincția sa dintre „voința naturală“ și „voința gnomică“. Natura umană, ca făptură a lui Dumnezeu, își exercită întotdeauna propriile însușiri dinamice – care împreună constituie „voința naturală“ sau dinamismul creat – în concordanță cu voința divină care a creat-o. Dar când persoana sau ipostasul uman, răzvrătindu-se atât împotriva lui Dumnezeu, cât și împotriva firii (naturii), își utilizează rău propria libertate, ea poate să deformeze „voia naturală“ și astfel să corupă însăși natura. Este capabilă să procedeze așa, deoarece ea posedă libertate sau „voie gnomică“, voie în stare să orienteze omul către bine și către „imitarea lui Dumnezeu“ („Numai Dumnezeu este bun prin fire – scrie Sf. Maxim – și numai imitatorul lui Dumnezeu este bun prin a sa gnomă“)[17]; ea este capabilă și de păcat, deoarece „mântuirea noastră depinde de voia noastră“[18]. Dar păcatul este totdeauna un act personal, niciodată un act al firii (naturii)[19]. Patriarhul Fotie merge chiar până acolo încât zice, referitor la doctrinele apusene, că credința într-un „păcat al naturii“ este o erezie[20].

Din aceste idei fundamentale despre caracterul personal al păcatului reiese clar că răzvrătirea lui Adam și a Evei împotriva lui Dumnezeu poate fi concepută doar ca păcatul lor personal. Nu ar exista loc, atunci, într-o astfel de antropologie, pentru conceptul de vină moștenită sau de „păcat al naturii“', deși o astfel de antropologie admite că natura omenească trage consecințele păcatului lui Adam.

Înțelegerea patristică greacă a omului nu neagă niciodată unitatea omenirii, nici nu o înlocuiește cu un individualism radical, învățătura paulină despre cei doi Adami – „Căci, precum în Adam toți mor, așa și în Hristos toți vor învia“ (1 Cor. 15, 22) –, ca și

conceptul platonic de om ideal îl fac pe Sf. Grigorie de Nyssa să înțeleagă că textul din Facerea 1, 27 – „Dumnezeu l-a creat pe om după chipul Său“ – se referă la crearea lumii în general[21]. Deci, este evident că păcatul lui Adam trebuie pus în legătură cu toți oamenii, tot așa cum mântuirea adusă de Hristos este mântuire pentru întreaga omenire. Dar nici păcatul originar, nici mântuirea nu se pot înțelege în viața persoanei umane fără angajarea responsabilității sale libere și personale.

Textul scripturistic care a jucat un rol hotărâtor în polemica dintre Fericitul Augustin și pelagieni se află la Romani 5, 12, unde Sf. Apostol Pavel, vorbind despre Adam, scrie: „Precum printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, așa și moartea a trecut la toți oamenii, *pentru că toți (oamenii) au păcătuit* (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον)“. În acest pasaj există o gravă problemă de traducere. Ultimele patru cuvinte grecești s-au tradus în limba latină prin: *in quo omnes peccaverunt* („în care – adică în Adam – toți oamenii au păcătuit“), iar această traducere s-a utilizat în Apus pentru a justifica învățătura despre vina moștenită de la Adam, vină extinsă la toți urmașii lui. Dar un astfel de sens nu poate fi scos din textul original grec – desigur, din textul citit de bizantini. Forma ἐφ' ᾧ – o contragere a lui ἐπί cu pronumele relativ ὁ – poate fi tradusă cu „din cauza“ (deoarece), sens acceptat de majoritatea specialiștilor contemporani din toate grupurile confesionale[22]. O atare traducere face ca gândirea Sf. Apostol Pavel să însemne că moartea, care pentru Adam era „plata păcatului“ (Romani 6, 23), este și o pedeapsă aplicată acelora care, ca și el, păcătuiesc. Această traducere presupune o însemnătate cosmică a păcatului lui Adam, dar nu spune că urmașii lui sunt „vinovați“ cum era Adam, fără numai dacă și ei păcătuiesc așa cum a păcătuit el.

O serie de autori bizantini, inclusiv Fotie, au înțeles expresia ἐφ' ᾧ ca însemnând „pentru că“ și nu au văzut în textul paulin nimic altceva decât o similaritate morală între Adam și ceilalți păcătuitori, moartea fiind răsplata normală pentru păcat. Dar mai există și consensul majorității Părinților Răsăriteni, care Părinți interpretează Romani 5, 12 în strânsă legătură cu I Corinteni

15, 22 – între Adam și descendenții săi există o solidaritate *în moarte*, tot așa cum există o solidaritate *în viață* între Domnul înviat și cei botezați.

Această interpretare rezultă, evident, din înțelesul literal, gramatical al textului din Romani 5, 12. Ἐφ' ᾧ, dacă înseamnă „din cauza", avem de-a face cu un pronume neutru; dar poate fi și de genul masculin (în grecește), referindu-se la substantivul masculin care urmează imediat θάνατος („moarte"). Atunci propoziția poate avea un înțeles ce pare neplauzibil unui cititor cunoscător al Fericitul Augustin, dar care propoziție are într-adevăr înțelesul acceptat de majoritatea Părinților greci: „Așa cum păcatul a intrat în lume printr-un singur om și moartea prin păcat, tot așa moartea a trecut la toți oamenii; iar *din cauza morții*, toți oamenii au păcătuit..."

Mortalitatea sau „stricăciunea", sau simplu moartea – înțeleasă într-un sens personalizat – a fost într-adevăr văzută, încă din antichitatea creștină, drept o maladie cosmică ce ține omenirea sub călcâiul ei, atât spiritual, cât și fizic, și este condusă de acela care este „ucigător de la început" (Ioan 8, 44). Această moarte face păcatul inevitabil, și în acest sens „corupe" natura.

După opinia Sf. Chiril al Alexandriei, omenitatea – în urma păcatului lui Adam – „s-a îmbolnăvit de stricăciune"[23]. Opozanții lui Chiril, teologii Școlii din Antiohia, au fost de acord cu el asupra urmărilor păcatului lui Adam. Potrivit lui Teodor de Mopsuestia, „devenind muritori, noi am dobândit o mai mare poftă de păcat".

Necesitatea satisfacerii trebuințelor trupului – hrană, băutură și alte trebuințe trupești – este absentă la ființele nemuritoare, dar la cei muritori ea duce la „patimi", deoarece acestea constituie mijloace inevitabile de supraviețuire temporară[24]. Teodoret de Cir repetă aproape literal argumentele lui Teodor de Mopsuestia în propriul său comentariu la Romani. În altă parte, el se ridică împotriva așa-zisei păcătoșenii a căsătoriei, afirmând că transmiterea vieții muritoare nu este păcătoasă în sine, în ciuda Psalmului 50, 7 care zice: „În păcate m-a zămislit maica mea". Acest verset, după opinia lui Teodoret, nu se referă la actul împreunării, ci la

starea păcătoasă generală a omenității *muritoare:* „După ce au devenit muritori (Adam și Eva) au zămislit copii muritori, iar ființele muritoare sunt obligatoriu obiectul patimilor și al temerilor, al plăcerilor și al întristărilor, al mâniei și al urii“[25].

Există, într-adevăr, un consens în tradiția patristică greacă și în cea bizantină în a identifica moștenirea căderii în păcat cu o moștenire esențial de mortalitate decât de păcătoșenie, păcătoșenia fiind doar o urmare a mortalității. Ideea apare la Sf. Ioan Gură de Aur, care într-adins neagă imputația de păcat urmașilor lui Adam[26], apoi la comentatorul Teofilact de Ohrida[27] din secolul al XI-lea și la autorii bizantini de mai târziu, în special la Sf. Grigorie Palamas[28]. Sf. Maxim Mărturisitorul, totdeauna mai subtil, când vorbește despre urmările păcatului lui Adam, le identifică îndeosebi cu supunerea minții față de trup și descoperă în actul procreării cea mai evidentă expresie a consimțirii omului cu instinctele animalice. Dar, așa cum am văzut, după Sf. Maxim, păcatul rămâne un act personal, iar moștenirea vinei este imposibilă[29]. După el, ca și după alții, „reaua alegere făcută de Adam a adus patimă, stricare și mortalitate“[30], dar nu vină moștenită.

Contrastul față de tradiția apuseană asupra acestui punct este adus la maximă concentrare atunci când autorii răsăriteni discută sensul Botezului. Argumentele Fericitului Augustin în favoarea pedobaptismului au fost luate din textul simbolurilor de credință – Botez spre „iertarea păcatelor“ – și din înțelesul textului de la Romani 5, 12. Copiii se nasc în stare de păcătoșenie, nu fiindcă ei au păcătuit personal, ci pentru că ei au păcătuit „în Adam“. Botezul lor, prin urmare, este și un Botez „spre iertarea păcatelor“. În același timp, un contemporan răsăritean al lui Augustin, Teodoret de Cir, neagă de-a dreptul că formula din Crez, „spre iertarea păcatelor“, este aplicabilă botezului copiilor. După Teodoret, de fapt, „iertarea păcatelor“ este doar un efect colateral al Botezului, deplin real în cazul Botezului adulților, care și era, desigur, regula în Biserica primară și care Botez, într-adevăr, „iartă păcatele“. Dar înțelesul principal al Botezului este mai larg și pozitiv: „Dacă singurul înțeles al Botezului ar fi iertarea păcatelor – scrie

Teodoret –, pentru ce am mai boteza pruncii nou-născuți, care nu au gustat încă din păcat? Dar Taina (Botezului) nu se limitează la aceasta; ea este o făgăduință a unor daruri mai desăvârșite și mai mari. În Botez se află făgăduințele unor desfătări viitoare; Botezul este un tip al învierii viitoare, o comuniune cu patima Stăpânului, o participare la învierea Sa, mantia mântuirii, tunica bucuriei, veșmântul de lumină sau, mai bine-zis, însăși lumina"[31].

Astfel, Biserica botează copiii nu pentru a le „ierta" păcatele încă inexistente, ci pentru ca să le dea o *viață* nouă și nemuritoare, pe care părinții lor muritori nu sunt în stare să le-o transmită. Opoziția dintre cei doi Adami este văzută nu ca vină și ca iertare, ci ca moarte și viață. „Omul cel dintâi este din pământ, pământesc; omul cel de-al doilea este din cer; cum este cel pământesc, așa sunt și cei pământești; și cum este cel ceresc, așa sunt și cei cerești" (I Corinteni 15, 47-48). Botezul este misterul pascal, „trecerea". Toate formele sale vechi, și în special cea bizantină, cuprind renunțarea la satana, o triplă afundare ca tip al morții și al învierii, și darul pozitiv al vieții celei noi prin ungerea cu Sfântul Mir și prin comuniunea euharistică.

În această perspectivă, moartea și mortalitatea sunt concepute nu atât ca răsplată pentru păcat – deși ele sunt și o dreaptă răsplată pentru păcatele personale –, ci ca instrumente prin care „tirania" fundamental nedreaptă a diavolului se exercită asupra omenirii după păcatul lui Adam. De aici, Botezul este eliberare, fiindcă dă acces la o viață nemuritoare și nouă, adusă în lume de învierea lui Hristos. Învierea îi eliberează pe oameni din frica morții și, prin urmare, și din trebuința de a lupta pentru existență. Numai în lumina lui Hristos cel înviat dobândește realism „Predica de pe Munte": „Nu vă îngrijiți pentru sufletul vostru ce veți mânca sau ce veți bea, nici pentru trupul vostru cu ce vă veți îmbrăca; au nu este sufletul mai mult decât hrana și trupul decât îmbrăcămintea?" (Matei 6, 25).

Comuniunea în Trupul înviat al lui Hristos, participarea la viața dumnezeiască prin energia (harul) lui Dumnezeu, care pătrunde adevărata omenitate și o readuce la starea ei „naturală" –,

acestea se află în inima înțelegerii bizantine a Evangheliei creștine, mai degrabă decât o îndreptare sau o iertare a vinei moștenite.

4. NOUA EVĂ

Deja de timpuriu, la Sf. Iustin și la Sf. Irineu, tradiția creștină primară a stabilit o paralelă între Facere 2 și relatarea de la Luca a Bunei Vestiri, ca și contrastul dintre cele două fecioare, Eva și Maria, pentru a simboliza două moduri posibile de folosire de către om a libertății create: în cel dintâi, o acceptare a ofertei diavolului, de falsă îndumnezeire; în cel de-al doilea, acceptarea smerită a voii lui Dumnezeu.

Cu toate că a fost înlocuit după Sinodul de la Efes prin supracinstirea Fecioarei Maria ca Maica lui Dumnezeu sau *Theotokos*, conceptul de Evă Nouă care, în numele întregii omenități căzute, a putut să accepte venirea noii „milostiviri" este prezent (acel concept) în tradiția patristică din întreaga perioadă bizantină. Proclus, patriarhul Constantinopolului (434-446), a folosit frecvent această idee în omiliile sale. Sfânta Fecioară Maria este considerată drept ținta istoriei Vechiului Testament, istorie care a început cu copiii Evei: „Dintre copiii lui Adam, Dumnezeu l-a ales pe vrednicul Set, scrie Palamas, și astfel alegerea care a avut-o în vedere pe ea, prin înainte-cunoaștere, pe ceea ce avea să devină Maica lui Dumnezeu, și-a avut începutul chiar în copiii lui Adam, s-a plinit în generații succesive și a coborât până la regele și profetul David... Când s-a ajuns la vremea ca această alegere să-și afle plinirea, Ioachim și Ana din casa și ținutul lui David au fost aleși de Dumnezeu... Lor le-a dat Dumnezeu făgăduința și le-a dăruit copilul ce avea să fie Maica lui Dumnezeu"[32].

Alegerea Fecioarei Maria, prin urmare, este piscul urcușului lui Israel către împăcarea cu Dumnezeu, dar răspunsul final al lui Dumnezeu față de acest urcuș și începutul unei vieți noi vine odată cu întruparea Cuvântului. Mântuirea avea nevoie de o „nouă rădăcină" – scrie Palamas în aceeași omilie –, deoarece nimeni, în

afară de Dumnezeu, nu este fără de păcat; nimeni nu poate da viață; nimeni altul nu poate ierta păcatele“[33]. Această „nouă rădăcină“ este Cuvântul întrupat; Fecioara Maria este „templul“ Său.

Textele omiletice și imnografice bizantine o laudă adeseori pe Sfânta Fecioară ca „deplin pregătită“, „curățită“ și „sfințită“. Dar aceste texte trebuie înțelese în contextul învățăturii despre păcatul originar, învățătură care a prevalat în Răsărit; moștenirea de la Adam este mortalitate, nu vină, și n-a existat niciodată vreo îndoială printre teologii bizantini că Maica Domnului a fost ființă *muritoare*.

Preocuparea teologilor occidentali de a găsi în Bizanț vechi temeiuri pentru doctrina privind Imaculata concepție a Sfintei Fecioare Maria a folosit adeseori aceste pasaje scoțându-le din context. Și, într-adevăr, Sofronie al Ierusalimului (†638) o laudă astfel pe Maica Domnului: „Mulți sfinți s-au ivit înainte de tine, dar nimeni nu a fost plin de har ca tine... Nimeni n-a fost curățit dinainte ca tine...“[34]. Andrei Criteanul (†740) este chiar mai la obiect, predicând la sărbătoarea Nașterii Maicii Domnului: „Când se naște Maica Aceluia care însuși este frumusețea, natura (omenească) își redobândește în persoana ei privilegiile de demult și se mlădiază potrivit unui model desăvârșit, cu adevărat vrednic de Dumnezeu... Într-un cuvânt, transfigurarea firii noastre începe astăzi...“[35]. Această temă, care apare în imnele liturgice ale sărbătorii din 8 septembrie, este dezvoltată și mai mult de Nicolae Cabasilas în secolul al XIV-lea: „Pământ este ea, pentru că din pământ vine; dar ea este noul pământ, deoarece ea nu provine în niciun chip din strămoșii ei și nu a moștenit aluatul cel vechi. Ea este... o nouă plămadă și a pus început unui neam nou“[36].

Citatele se pot înmulți cu ușurință, iar ele ne dau indicații clare că evlavia bizantinilor față de Maica Domnului i-ar fi determinat să accepte definirea dogmei despre Imaculata concepție a Sfintei Fecioare Maria – așa cum a fost formulată această dogmă în anul 1854 – *numai dacă* ei ar fi împărtășit învățătura apuseană despre păcatul originar. Dar trebuie să ne amintim – îndeosebi în contextul înfloriturilor poetice, emoționale sau retorice caracteristice cultului bizantin dedicat Maicii Domnului – că astfel de

concepte, cum sunt: „curăție" și „sfințenie", puteau fi ușor imaginate chiar în cadrul omenității precreștine, considerată ca *muritoare,* dar nu în chip necesar „vinovată". În cazul Sfintei Fecioare Maria, răspunsul dat de ea îngerului și noua ei stare ca „Eva cea nouă" i-au conferit un raport special cu „neamul cel nou" născut dintr-însa. Totuși, niciodată nu citim în scrierile autorilor bizantini vreo declarație care ar presupune că Sfânta Fecioară Maria ar fi primit vreun dar special de nemurire. Numai o atare declarație ar presupune clar că omenitatea ei nu a împărtășit soarta comună a urmașilor lui Adam.

Singurul autor bizantin care a înțeles și a acceptat hotărât atât concepția apuseană despre păcatul originar, cât și învățătura despre Imaculata concepție este Ghenadie Scholarios (†c. 1472): „Harul lui Dumnezeu a eliberat-o desăvârșit – scrie Ghenadie –, ca și cum ea s-ar fi zămislit fecioreşte (sic)... De aici încolo, deoarece ea a fost liberată complet de vina strămoșească și de pedeapsă – un privilegiu pe care numai ea l-a primit din tot neamul omenesc –, sufletul ei este cu totul inaccesibil norilor de gânduri (necurate), iar ea a devenit, cu trup și suflet, sanctuar dumnezeiesc"[37]. Interesantă în gura unui tomist convins – care abandonează la acest punct atitudinea negativă a lui Toma de Aquino însuși –, declarația lui Scholarios reflectă conceptul caracteristic apusean de „vină" și anticipează exprimări similare ulterioare ale unor teologi ortodocși care vor începe să gândească folosind categoriile Scolasticii occidentale.

Pentru a menține o imagine pe deplin echilibrată despre mariologia bizantină, este necesar să avem în minte cadrul hristologic esențial al preacinstirii Născătoarei de Dumnezeu *(Theotokos)* din Bizanț – punct ce va fi subliniat în capitolul următor. Totuși, absența oricărei definiri de credință oficiale privind mariologia ca atare a permis libertatea poeților și a oratorilor, ca și rezerva exegeților severi. Aceștia au avut la îndemână în sute de exemplare scrierile celor mai mari dintre autoritățile patristice bizantine, pe Sf. Ioan Gură de Aur care găsea că este posibil ca Sfintei

Fecioare Maria să i se atribuie nu doar „păcatul originar", ci şi „frământarea", „tulburarea" şi chiar „iubirea de cinstire"[38].

Desigur, nimeni n-ar fi îndrăznit să-l acuze pe marele Ioan Gură de Aur de lipsă de evlavie. Astfel Biserica Bizantină, păstrând înţelept echilibrul valorilor teologice, care întotdeauna a dat prioritate adevărurilor *fundamentale* ale Evangheliei, s-a abţinut de la impunerea oricărei formulări dogmatice privitoare la Sfânta Fecioară Maria, cu excepţia faptului că ea a fost într-adevăr şi real *Născătoare de Dumnezeu (Theotokos)*, „Maica lui Dumnezeu". Fără îndoială, această titulatură şocantă, făcută necesară de logica hristologiei chiriliene, a justificat aclamarea liturgică zilnică a ei ca „mai cinstită decât heruvimii şi mai prea mărită fără de asemănare decât serafimii".

Ce altă cinstire mai mare putea fi acordată unei fiinţe umane? Ce temei mai clar putea fi găsit pentru o antropologie creştină teocentrică?

NOTE

1. Maxim Mărturisitorul, *De Char.*, III, 25, (Migne) P.G. 90:1024 BC.
2. Irineu, *Adv. Haer.*, 5, 6, 1.
3. Sf. Grigorie de Nazianz, *Carm.*, (Migne) P.G. 37:452.
4. Sf. Grigorie de Nyssa, *De opif. hom.*, 5, (Migne) P.G. 44:137 C.
5. Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique* (Platonismul şi teologia mistică). Paris, Aubier, 1944, p. 54.
6. Sf. Grigorie Palamas, *Triade*, I, I, 9; ed. J. Meyendorff, Louvain, 1959, p. 27.
7. *Ibidem;* ed. Meyendorff, p. 203.
8. Vezi Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, p. 240-241.
9. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 7, (Migne) P.G. 91:1109 C-D.
10. Sf. Grigorie Palamas, *Hom.*, 11, (Migne) P.G. 151:125 A; vezi alte referinţe la J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas* (Studiu asupra lui Grigorie Palamas), London: Faith Press, 1964, p. 122-124.

11. Thunberg, *Microcosm and Mediator* (Microcosmos și Mijlocitor), p. 103.

12. Irineu, *Adv. Haer.*, 5, 6, 1.

13. Vladimir Lossky, *Mystical Theology* (Teologia mistică), p. 201.

14. Thunberg, *Microcosm and Mediator* (Microcosmos și Mijlocitor), p. 119.

15. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 41, (Migne) P.G. 91:1305 D.

16. Sf. Grigorie Palamas, *Omil. 16*, (Migne) P.G. 157:204 A.

17. *De Char.* IV; 90, (Migne) P.G. 90:1069 C.

18. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Liber Asceticus*, (Migne) P.G. 90:953 B.

19. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Expos. or. dom.*, (Migne) P.G. 90:505 A; despre aceasta, vezi J. Meyendorff, *Christ*, p. 112-113.

20. Fotie, *Bibliotheca*, 177; ed. R. Henry, Paris: Belles Lettres, 1960; 2:177.

21. Sf. Grigorie de Nyssa, *De opif. hom.*, 16, (Migne) P.G. 44:185 B.

22. Vezi Joseph A. Fitzmeyer, S.J., în *The Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1968, 53:56-57 (II, p. 307-308): „Sensul expresiei ἐφ' ᾧ este mult controversat. Cele mai puțin convingătoare interpretări o tratează ca fiind expresie strict relativă: (1) «întru care», interpretare bazată pe traducerea *in quo* din Vulgata, și în uz curent în Biserica Apuseană din vremea Ambroziasterului. Această interpretare era necunoscută Părinților greci dinainte de Teofilact. Dar dacă Sf. Apostol Pavel ar fi intenționat să spună aceasta, el ar fi putut scrie ἐν ᾧ (vezi I Cor. 15, 22)... (4) «deoarece», «întrucât», «din cauză că»... Această interpretare, utilizată în mod obișnuit de scriitorii patristici greci, se bazează pe II Cor. 5. 4; Fil. 3, 12; 4,10, unde ἐφ' ᾧ se traduce curent prin «pentru că»... Astfel că ar atribui tuturor oamenilor o răspundere individuală pentru moarte... *toți oamenii au păcătuit*... Verbul nu trebuie tradus prin «au păcătuit laolaltă» sau «au păcătuit în Adam», deoarece acestea sunt adaosuri la text. Aici «ἥμαρτον» se referă la păcatele actuale, personale ale oamenilor, după cum o sugerează, în alte părți, modul de întrebuințare paulin... și cum au înțeles în general Părinții greci... Această clauză, apoi, exprimă un rol secundar – cvasiexplicativ – pe care îl joacă păcatele oamenilor în condamnarea lor la moarte. Totuși, o noțiune de «păcat originar» se află deja cuprinsă în prima parte

a versetului, ca motivul pentru care «moartea» s-a extins la toți oamenii. De n-ar fi adevărat, restul paragrafului n-ar avea prea mult sens. O cauzalitate universală a păcatului lui Adam se presupune la 5, 15a, 16a, 17a, 18a, 19a. Ar fi eronat atunci față de întreaga idee a paragrafului să se interpreteze 5,12 astfel încât să se presupună că starea omului înainte de venirea lui Hristos s-ar datora în întregime propriilor păcate personale".

23. Sf. Chiril al Alexandriei, *In Rom.*, (Migne) P.G. 74:789 B.

24. Teodor de Mopsuestia, *In Rom.*, (Migne) P.G. 66:801 B.

25. Teodoret de Cir, *In Rom.*, (Migne) P.G. 80:1245 A.

26. Sf. Ioan Gură de Aur, *In Rom.*, Omilia 10, (Migne) P.G. 60:474-475.

27. Teofilact de Ohrida, *Exp. In Rom.*, (Migne) P.G. 124-404 C.

28. Vezi J. Meyendorff, *Gregory Palamas*, p. 121-126.

29. Vezi Epifanovici, *Prepodobnyi Maksim Ispovednic i Vizantiskoe bogoslovie*, p. 65, n 5.

30. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Quaest. ad Thal.*, (Migne) P.G. 90:408 B-C.

31. Teodoret de Cir, *Haeret. fabul. compendium*, 5, 18, (Migne) P.G. 83-512.

32. Sf. Grigorie Palamas, *Hom. in Present.* (*Omilie la Intrarea Maicii Domnului în Biserică*) 6-7; ed. Oikonomos, Atena, 1861, 126-127; trad. în E(astern) Church Q(uarterly), 10 (1954-1955), No. 8, 381-382.

33. *Ibidem*, 2; p. 122.

34. Sofronie al Ierusalimului, *Oratio*, II, 25, (Migne) P.G. 87:324 A.

35. Andrei Criteanul, *Hom. I in Nativ. B. Mariae* (Migne) P.G. 97:812 A.

36. Nicolae Cabasilas, *Hom. in Dorm.*, 4 (Migne) P.G. 19:498 A.

37. Ghenadie Scholarios, *Oeuvres complètes de Georges Scholarios*, editori: J. Petit și M. Jugie, Paris, 1928, II, 501.

38. Sf. Ioan Gură de Aur, *Hom. 44 in Matt.*, (Migne) P.G. 57:464 A; *Hom. 21 in Jn.* 2, (Migne) P.G. 59:131.

XII

IISUS HRISTOS

Hristologia bizantină a fost întotdeauna dominată de categoriile de gândire și de terminologia marilor controverse din secolele al V-lea, al VI-lea și al VII-lea, în jurul persoanei și identității Mântuitorului Iisus Hristos. Așa cum am arătat în partea I, aceste controverse au inclus probleme conceptuale, precum și fundamentul teologic al vieții. În cugetarea creștinilor răsăriteni, întregul conținut al credinței creștine depinde de modul în care se răspunde la întrebarea: „Cine este Iisus Hristos?".

Cele cinci sinoade ecumenice care au emis hotărâri specifice privind relația dintre firea dumnezeiască și cea omenească din Hristos au fost privite uneori ca o evoluție oscilantă: de la accentul pus pe dumnezeirea lui Hristos, la Efes (431), până la reafirmarea omenității Sale desăvârșite la Calcedon (451); apoi iarăși înapoi la dumnezeirea Sa, acceptându-se ideea Sf. Chiril despre teopashism la Constantinopol (553), urmată de o nouă conștiință despre „energia" sau „voia" Sa omenească, tot la Constantinopol (680), și despre însușirea Sa omenească de a fi reprezentat iconografic, în hotărârea antiiconoclastă de la Niceea II (787). Ba încă se exprimă adeseori părerea, în literatura teologică apuseană, că

hristologia bizantină este criptomonofizită și că este oferită ca explicație pentru lipsa de preocupare a creștinilor răsăriteni față de om, în domeniul creativității lui laice sau sociale. Sperăm că discuția ce urmează va arunca o lumină asupra acestor probleme ce revin adeseori.

1. DUMNEZEU ȘI OM

A afirma că Dumnezeu S-a făcut om și că omenitatea Lui posedă toate caracteristicile proprii firii omenești înseamnă a spune că Întruparea este un eveniment cosmic. Omul a fost creat ca stăpân al cosmosului și a fost chemat de Creator să tragă întreaga Creație spre Dumnezeu. Nereușita lui de a face aceasta a fost o catastrofă cosmică ce putea fi îndreptată doar de Creatorul însuși.

Mai mult, faptul Întrupării presupune că acea legătură dintre Dumnezeu și om – exprimată în conceptul biblic de „chip și asemănare“ – este indestructibilă. Restaurarea creației este „o nouă creație“, dar ea nu instaurează o nouă structură în ce-l privește pe om; ea îl reașază pe *om* în slava sa dumnezeiască inițială între făpturi și în răspunderea lui inițială pentru lume. Întruparea afirmă din nou că omul este cu adevărat om atunci când participă la viața lui Dumnezeu; ea afirmă că omul nu este autonom – fie în relația sa cu Dumnezeu, fie în relația cu lumea –, că adevărata viață umană nu poate fi niciodată „profană“. În Iisus Hristos, Dumnezeu și omul sunt una; în El, prin urmare, Dumnezeu devine accesibil nu prin copleșirea sau eliminarea a ceea ce este omenesc *(humanum)*, ci prin realizarea și manifestarea omenității în forma ei cea mai autentică și mai pură.

Întruparea Logosului a fost totdeauna considerată de teologii bizantini ca având însemnătate *cosmică*. Dimensiunea cosmică a evenimentului Hristos este exprimată deosebit de bine în imnologia bizantină: „Fiecare făptură creată de Tine îți aduce mulțumire: îngerii îți aduc cântare; cerurile, o stea; magii, daruri; păstorii,

mirarea; pământul, peștera lui; pustiul, staulul; iar noi îți aducem o Maică Fecioară"[1]. Legătura dintre Creație și întrupare este subliniată neîncetat în cântări: „Omul a căzut din viața mai bună și dumnezeiască; deși creat după chipul lui Dumnezeu, prin călcarea poruncii, s-a plecat cu totul stricăciunii și destrămării. Dar acum înțeleptul Ziditor îl plăsmuiește iarăși; că S-a preamărit"[2]. La fel, imnologia din Sfânta și Marea zi de Vineri subliniază angajarea întregii creații în moartea lui Hristos: „Soarele văzându-Te pe Cruce s-a posomorât; pământul de frică s-a cutremurat..."[3].

Astfel, imaginile poetice reflectă paralelismul dintre Facerea 1, 2 și Ioan 1. Venirea lui Hristos este întruparea Logosului „prin Care" toate s-au făcut. Venirea este o nouă creație, dar Creatorul este același. Împotriva gnosticilor, care profesau un dualism ce îl deosebea pe Dumnezeul Vechiului Testament de Tatăl lui Iisus, tradiția patristică a afirmat identitatea lor absolută și, prin urmare, „bunătatea" esențială (ființială) a creației inițiale.

Evenimentul-Hristos este eveniment cosmic fiindcă Hristos este Logosul – și, prin urmare, în Dumnezeu este agentul creației –, dar și fiindcă El este om, căci omul este un „microcosmos". Păcatul omului cufundă creația în moarte și descompunere, dar restaurarea omului în Hristos înseamnă readucerea omului la frumusețea sa originară. Aici, iarăși, imnologia bizantină ne este cea mai bună mărturie:

„Mai înainte văzând David cu duhul petrecerea cu oamenii în trup a Fiului cel Unul Născut, a chemat făptura să se bucure dimpreună cu el și a ridicat proorocește glasul să strige: «Taborul și Ermonul întru numele Tău se vor bucura» (Ps. 88, 13). Căci suindu-Te, Hristoase, cu ucenicii Tăi în Muntele Taborului, Te-ai schimbat la față și ai făcut să strălucească iarăși ca fulgerul firea ce se întunecase în Adam..."[4]

Slăvirea omului – care înseamnă și slăvirea întregii creații – desigur trebuie înțeleasă eshatologic. În persoana lui Hristos, în realitatea sacramentală a Trupului Său și în viața sfinților se anticipează transfigurarea întregului cosmos; dar venirea întru putere a slavei ține de viitor. Această slăvire însă este într-adevăr o trăire

vie, deja la dispoziţia tuturor creştinilor, în special în Liturghie. Numai această trăire poate să confere scop şi sens istoriei omeneşti.

Dimensiunea cosmică a întrupării este cuprinsă în hotărârea sinodală de la Calcedon din 451, căreia teologia bizantină îi rămâne credincioasă: Hristos este „deofiinţă cu noi în omenitatea Sa, este asemenea nouă întru toate, afară de păcat". El este Dumnezeu şi om căci „deosebirea firilor nu este în niciun chip anulată din pricina unirii; din contră, se păstrează însuşirile caracteristice fiecărei firi". Ultima propoziţie a hotărârii sinodale acoperă, evident, funcţiile de stăpânitor, iniţiator şi creator ale omului în univers. Ideea este ilustrată în teologia Sf. Maxim Mărturisitorul, când contra monoteliţilor el afirmă existenţa în Hristos a unei „voinţe" sau „energii" omeneşti, subliniind că fără aceasta nu se poate concepe o omenitate autentică. Dacă omenitatea lui Hristos este identică cu a noastră întru toate, afară de păcat – în afară de cazul când socoteşte cineva drept „păcat" fiecare „mişcare", „creativitate" sau „dinamism" uman –, trebuie să admitem că Hristos, Cel ce este om în trupul Său, în sufletul Său şi în cugetul Său, a lucrat într-adevăr cu toate aceste funcţiuni ale omenităţii adevărate. Aşa cum a înţeles pe deplin Sf. Maxim, energia sau voia omenească a lui Hristos nu a fost copleşită de voia Sa dumnezeiască, ci a acceptat conformarea cu aceasta. „Cele două voinţe naturale (ale lui Hristos) nu se împotrivesc una celeilalte... ci voinţa omenească urmează (celei dumnezeieşti)."[5]

Această conformare a umanului *(humamum)* cu dumnezeiescul *(divinum)* în Hristos nu este, prin urmare, o micşorare a omenităţii, ci restaurarea ei: „Hristos readuce natura la conformitatea cu ea însăşi... Făcându-Se om, El îşi menţine propria voie liberă în nepătimire şi în pace cu natura"[6]. „Participarea" la Dumnezeu – aşa cum am arătat – constituie însăşi natura omului, iar nu desfiinţarea ei. Aceasta este cheia pentru înţelegerea creştină răsăriteană a raportului dintre Dumnezeu şi om.

În Hristos, unirea celor două firi este ipostatică: firile „se întâlnesc într-o singură persoană (πρόσωπον) şi într-un singur ipostas", potrivit Părinţilor de la Calcedon. Controversele care s-au

ivit din formula calcedoniană au condus la noi definiţii ale sensului termenului *ipostas*. În timp ce Calcedonul susţinuse că Hristos a fost cu adevărat unul în identitatea Sa personală, sinodul nu a specificat clar că termenul „ipostas", utilizat pentru a desemna această identitate, desemna de asemenea şi ipostasul Logosului preexistent. Opoziţia anti-calcedoniană din Răsărit şi-a alcătuit în aşa fel întreaga Sa argumentare în jurul acestui punct, încât hristologia bizantină din timpul lui Iustinian s-a angajat foarte puternic în excluderea acelei interpretări a Calcedonului care ar fi socotit „persoana" (πρόσωπον) sau „ipostasul" menţionat în definiţie doar ca „prosopon al unirii" din vechea Şcoală Antiohiană -, adică noua realitate sinteză rezultând din unirea celor două firi. Sinodul afirma, dimpotrivă – urmând Sf. Chiril al Alexandriei -, că unicul ipostas al lui Hristos este ipostasul preexistent al Logosului. Adică afirma că termenul este folosit în hristologie cu exact acelaşi sens ca în teologia trinitară a Părinţilor capadocieni: unul dintre cele trei ipostasuri veşnice ale Sfintei Treimi „S-a întrupat", rămânând esenţial acelaşi în dumnezeirea Sa. Ipostasul lui Hristos, de aceea, a *preexistat* în dumnezeirea Sa, dar a *dobândit* omenitate prin Sfânta Fecioară Maria.

Această atitudine fundamentală are două implicaţii importante:

a) Nu există simetrie absolută între dumnezeire şi omenitate în Hristos, din cauză că ipostasul unic este numai dumnezeiesc şi fiindcă voinţa umană urmează voinţei dumnezeieşti. Tocmai hristologia „simetrică" a fost respinsă ca nestoriană la Efes, în anul 431. Această „asimetrie" din hristologia ortodoxă reflectă o idee pe care au subliniat-o atât de puternic Sfinţii Atanasie şi Chiril al Alexandriei: numai Dumnezeu poate *mântui*, în timp ce omenitatea poate doar să conlucreze cu actele mântuitoare şi cu voinţa lui Dumnezeu. Totuşi, aşa cum am subliniat mai sus, în concepţia patristică despre om, „teocentrismul" constituie o trăsătură naturală a omenităţii; astfel, asimetria nu opreşte ca Hristos să fie, deplin şi „activ", om.

b) Natura omenească a lui Hristos nu este personificată într-un ipostas omenesc separat, ceea ce înseamnă că ideea de ipostas

nu este o expresie a existenței naturale, fie în Dumnezeu fie în om, ci că ipostasul desemnează o existență *personală*. Hristologia post-calcedoniană postulează că Hristos a fost om desăvârșit și că El a fost *entitate* umană, dar ea respinge concepția nestoriană că Hristos a fost ipostas uman sau persoană umană. Viața individuală umană deplină a fost enipostaziată în ipostasul Logosului, fără a-și pierde vreuna dintre caracteristicile sale umane. Teoria, legată de numele lui Apolinarie de Laodiceea – potrivit căreia Logosul, în Iisus, ar fi luat locul sufletului omenesc –, a fost respinsă sistematic de teologii bizantini, deoarece ea presupunea că omenitatea lui Hristos n-ar fi fost desăvârșită. Celebra formulă a Sf. Chiril – greșit atribuită Sf. Atanasie și, în realitate, pronunțată de Apolinarie –, „o singură fire întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul", a fost acceptată numai într-un context calcedonian. Firea dumnezeiască și firea omenească nu au putut niciodată să se contopească sau să se amestece, sau să devină complementare una alteia, ci, în Hristos, ele s-au unit într-un singur ipostas dumnezeiesc al Logosului: modelul dumnezeiesc s-a potrivit chipului uman.

Faptul că noțiunea de ipostas este nereductibilă la cea de „natură particulară", sau la noțiunea de „individualitate", are o importanță crucială nu numai în hristologie, ci și în teologia trinitară. Ipostasul este izvorul personal, „lucrător" de viață naturală; dar el nu este „natură" (fire) sau viața însăși. În ipostas, cele două firi ale lui Hristos săvârșesc o unire fără amestecare. Ele își păstrează însușirile naturale; dar fiindcă se împărtășesc dintr-o viață comună ipostatică, există o „comunicare a însușirilor" *(communicatio idiomatum)* sau *perihoreză*, care, de exemplu, dă posibilitatea unora dintre lucrările omenești ale lui Hristos – cuvinte sau gesturi – să aibă consecințe pe care numai Dumnezeu ar fi putut să le provoace. Tina făcută din scuipatul Său, de exemplu, restaurează vederea orbului.

„Hristos este unul singur – scrie Sfântul Ioan Damaschin. Pentru aceea slava ce vine în mod natural din dumnezeire a devenit comună (celor două firi), datorită identității ipostasului; și, prin trup, smerenia s-a făcut comună (ambelor firi)..., (dar)

dumnezeirea este aceea care comunică privilegiile sale trupului, ea însăși rămânând în afara patimilor cărnii."[7]

Unirea ipostatică implică și faptul că Logosul a făcut *proprie Sieși* omenitatea în totalitatea ei. Astfel, cea de a doua Persoană a Sfintei Treimi a devenit subiect sau agent al trăirilor sau al actelor *umane* ale lui Hristos. Controversa dintre Sfântul Chiril al Alexandriei și Nestorie cu privire la termenul *Theotokos*, aplicat Fecioarei Maria, privea în esență chiar această problemă. A existat în ce-L privește pe Iisus o persoană umană a cărei mamă putea să fi fost Fecioara Maria? Răspunsul Sfântului Chiril al Alexandriei – accentuat negativ – era, de fapt, o opțiune hristologică de mare importanță. În Hristos a existat doar un singur Fiu, Fiul lui Dumnezeu, iar Fecioara Maria era cu neputință să fi fost mama altcuiva. Pentru aceea, cu adevărat ea a fost „Maica lui Dumnezeu". Exact aceeași problemă a apărut în legătură cu moartea lui Hristos: nepătimirea și nemurirea au fost într-adevăr caracteristici ale firii dumnezeiești. Cum dar – au întrebat teologii din Antiohia – putea Fiul lui Dumnezeu *să moară?* Evident, „subiectul" morții lui Hristos a fost doar omenitatea Sa. Împotriva acestui punct de vedere – și urmând Sfântului Chiril –, al V-lea Sinod Ecumenic (553) afirmă: „Dacă cineva nu mărturisește că Domnul nostru Iisus Hristos, Care S-a răstignit cu trupul, este Dumnezeu adevărat și Domn al slavei și unul din Sfânta Treime, să fie anatema"[8]. Acest text sinodal, care parafrazează textul de la I Corinteni 2, 8: „Dacă ar fi înțeles, n-ar fi răstignit pe Domnul slavei", a inspirat cântarea „Unule Născut", atribuită împăratului Iustinian și cântată la fiecare Liturghie euharistică bizantină: „Unule din Sfânta Treime, Tu Te-ai răstignit pentru noi".

„Teopashismul" – acceptarea de formule care afirmă că „Fiul lui Dumnezeu a murit în trup" – ilustrează cât de deosebite sunt în realitate conceptele de „ipostas" și „natură" sau „ființă". Deosebirea este reliefată de unul dintre principalii teologi calcedonieni ai epocii lui Iustinian, Leontie al Ierusalimului: „Logosul – scrie Leontie – se spune că a suferit după ipostas, căci înăuntrul ipostasului Său a asumat El ființă (umană) pătimitoare, alături de

propria-I ființă nepătimitoare, iar ceea ce se poate afirma despre ființa (umană) poate fi afirmat și despre ipostas"[9]. Aceasta presupune că însușirile ființei dumnezeiești: nepătimirea, neschimbarea etc., nu sunt absolut obligatorii pentru existența *personală* sau ipostatică a lui Dumnezeu. Mai târziu vom vedea importanța acestui fapt pentru înțelegerea patristică și bizantină a lui Dumnezeu. Între timp, la nivelul soteriologiei, afirmația că Fiul lui Dumnezeu într-adevăr „a murit cu trupul" reflectă, mai bine decât orice altă formulă hristologică, nemărginirea iubirii lui Dumnezeu față de om, realitatea „aproprierii" de Logos a omenității căzute și muritoare – adică însăși taina mântuirii.

O critică mereu repetată la adresa hristologiei bizantine – cum s-a definit această hristologie la Sinodul al V-lea Ecumenic – este aceea că, de fapt, această hristologie a trădat Calcedonul asigurând post-mortem triumful vederilor unilaterale ale hristologiei alexandrine, însușită de ipostasul dumnezeiesc al Logosului, omenitatea lui Hristos – potrivit acestor critici – ar fi fost lipsită de caracterul uman autentic. „În hristologia alexandrină – scrie Marcel Richard – nu va exista niciodată loc pentru o adevărată psihologie a lui Hristos, pentru un adevărat cult al omenității Mântuitorului, chiar dacă asumarea de către Cuvântul a sufletului omenesc este expres recunoscută."[10] Iar Charles Moeller susține și el că: „Tendința Răsăritului de a-L vedea pe Hristos din ce în ce mai mult ca Dumnezeu – tendință care este marcată așa de mult în liturghia sa – trădează un anumit exclusivism ce crește după schismă"[11]. Acest „neo-calcedonianism" al bizantinilor este astfel contrar adevăratei hristologii calcedoniene și este înfierat drept cripto-monofizism. În esență, el constă esențial dintr-o înțelegere a uniunii ipostatice care ar modifica atât de mult însușirile omenești ale lui Iisus încât El n-ar mai fi om desăvârșit[12].

Este fără îndoială adevărat că teologia și spiritualitatea bizantină sunt foarte conștiente de unicitatea persoanei lui Iisus și că refuză să cerceteze „psihologia" sa umană. Totuși o evaluare echilibrată făcută asupra acestui subiect poate fi obținută numai dacă avem în minte nu numai învățătura despre unirea ipostatică, ci de

asemenea concepția răsăriteană preeminentă despre ceea ce este omul „natural". Căci, în Iisus, în noul Adam, s-a restaurat omenitatea „naturală". După cum am observat, omul „natural" a fost socotit ca participând la slava lui Dumnezeu. Un astfel de om, fără îndoială, nu va mai fi deplin supus legilor psihologiei „căzute". Aceste legi însă nu au fost pur și simplu negate în persoana lui Iisus, ci au fost văzute în lumina soteriologiei.

Dimensiunea deplină a problemei nu s-a discutat niciodată direct de către teologii bizantini, dar există semne care pot să ne ajute să înțelegem atitudinea lor: (a) interpretarea, de către ei, a unor astfel de pasaje ca: Luca 2, 52 – „El creștea cu vârsta și cu înțelepciunea"; (b) atitudinea lor față de erezia aftartodochetismului; și (c) poziția apărătorilor ortodocși ai icoanelor împotriva iconoclaștilor.

a) Ideea de „creștere cu înțelepciunea" implică un grad de necunoaștere în persoana lui Iisus, necunoaștere confirmată de alte bine cunoscute pasaje din Evanghelii (Marcu 13, 32, de exemplu). Gândirea bizantină asupra acestui subiect poate să fi fost adeseori indusă în eroare de ideea evagriană că „știința ființială" este însăși caracteristica omenității dinainte de cădere. Și Evagrie gândea că Iisus a fost un „intelect" creat și care și-a păstrat această „cunoaștere" inițială. În tradiția spirituală evagriană, care a rămas vie în Răsăritul creștin, căutarea *gnozei* a fost concepută ca însuși conținutul vieții spirituale. Aceasta poate să fi contribuit la faptul că majoritatea autorilor bizantini neagă orice „necunoaștere" în Iisus. Sfântul Ioan Damaschin, de pildă, scrie:

„Trebuie să se știe că Logosul a *luat asupră-Și firea neștiutoare și roabă,* (dar) datorită identității ipostasului și unirii indisolubile, sufletul Domnului a fost îmbogățit cu cunoașterea celor viitoare și a altor semne dumnezeiești; de asemenea, trupul ființelor omenești nu este prin natură dătător-de-viață, în timp ce Trupul Domnului, fără a *înceta de a fi muritor prin natură,* s-a făcut dătător de viață, din pricina unirii sale ipostatice cu Cuvântul."[13]

Acest text cu siguranță este un caz concret de afirmare din partea unui autor bizantin reprezentativ că unirea ipostatică – în

virtutea „comunicării însuşirilor" (*communicatio idiomatum)* – schimbă caracterul firii umane. Dar această schimbare este văzută clar în cadrul unei hristologii soteriologice şi dinamice; omenitatea lui Hristos este „pascală", în sensul că în ea omul *trece* de la moarte la viaţă, din necunoaştere la cunoaştere şi din păcat la sfinţenie. Totuşi, în multe cazuri mai puţin justificabile, necunoaşterea lui Iisus – cum este descrisă ea în textele Sfintei Evanghelii – este interpretată doar ca instrument pedagogic sau „aparenţă" din partea lui Hristos, ca să-Şi arate „condescendenţa" Sa. Această soluţie, evident nesatisfăcătoare, este respinsă de alţi autori care afirmă reala necunoaştere omenească a lui Hristos. „Cei mai mulţi dintre Părinţi au admis – scrie autorul anonim al lucrării *De sectis* – că Hristos nu avea cunoştinţă de anumite lucruri. Deoarece El este în toate deofiinţă cu noi, şi din moment ce şi noi nu avem cunoştinţă de anumite lucruri, este clar că şi Hristos a îndurat necunoaşterea. Sfânta Scriptură zice despre Hristos: «El creştea cu vârsta şi cu înţelepciunea» (Luca 2, 52). Aceasta înseamnă că El învăţa ceea ce nu a ştiut anterior."[14] Evident, teologii bizantini sunt autentic preocupaţi de recunoaşterea în Hristos a *omenităţii noastre căzute,* dar gândirea lor este mai puţin clară cu privire la momentul când, în Iisus, această omenitate a devenit omenitatea „naturală" desăvârşită şi transfigurată a Omului cel Nou.

b) Erezia *aftartodocheţilor,* al cărei promotor a fost teologul Iulian de Halicarnas din secolul al VI-lea, concepea omenitatea lui Hristos ca nestricăcioasă, iar adepţii ereziei au fost acuzaţi de o înţelegere dochetică a Întrupării. Aşa cum a demonstrat R. Draguet, nu era atât problema legăturii dintre unirea ipostatică şi coruptibilitate, ci se viza însăşi natura omului. Este omul coruptibil (stricăcios) *în mod natural* – aşa cum el este în mod natural neştiutor – sau stricăciunea (coruptibilitatea) i-a venit odată cu păcatul? *Aftartodocheţii* negau că omul este stricăcios prin natură. Deoarece Hristos este Noul Adam şi este cu adevărat om „natural" (prin fire), omenitatea Lui a fost într-adevăr stricăcioasă. Respingând aftartodochetismul, ortodocşii au afirmat (1) că moştenirea mortalităţii de la Adam nu a însemnat o moştenire a

culpei, și (2) că Logosul de bunăvoie a luat asupră-Și nu o omenitate ideală abstractă, ci omenitatea noastră căzută, cu toate consecințele păcatului, inclusiv coruptibilitatea. Opoziția față de aftartodochetism a contribuit cu siguranță în păstrarea unei noțiuni mai clare despre natura (firea) omenească deplină și reală a lui Hristos.

c) Iconoclasmul a fost, desigur, o altă modalitate de a nega că Hristos este om într-o manieră individuală și concretă. Patriarhul Nichifor – unul dintre polemiștii ortodocși de vază – a numit iconoclasmul *agraptodochetism* deoarece iconoclaștii Îl considerau pe Iisus ca „indescriptibil" iconografic.[15] Pentru a justifica posibilitatea pictării unui chip al lui Hristos, Sfântul Ioan Damaschin și, chiar mai explicit, Teodor Studitul au insistat asupra trăsăturilor Lui omenești individuale: „Un Hristos indescriptibil – scrie Teodor – ar fi de asemenea un Hristos netrupesc; dar Isaia (8, 3) îl descrie ca bărbat, și numai formele trupului pot face să se deosebească unul de altul bărbatul și femeia."[16] Nichifor, ca să apere utilizarea icoanelor, subliniază foarte puternic mărginirile omenești ale lui Iisus, momentele de oboseală, de foame și de sete ale Lui:[17] „El a lucrat, a dorit, a fost neștiutor și a suferit ca om"[18]. Aceasta înseamnă că Hristos a fost om ca noi toți și poate fi reprezentat pe icoană.

Așa cum s-a interpretat de către teologii ortodocși din secolele al IX-lea și al X-lea care au luptat împotriva iconoclasmului, icoana lui Hristos devine o mărturisire a credinței în Întrupare:

„Nezămislibilul se zămislește în pântecele unei Fecioare – scrie Teodor Studitul. Incomensurabilul se face înalt de trei coți, Cel de nedescris capătă însușire. Nedefinibilul stă în picioare, șade jos și se culcă. Cel ce este pretutindeni este pus în leagăn. Cel ce este mai presus de timp atinge, treptat, vârsta de doisprezece ani. Cel ce este fără de formă Se arată în formă de om, iar Cel Netrupesc intră într-un trup... Prin urmare, El poate fi și descriptibil, și nedescriptibil."[19]

După Teodor, icoana lui Hristos este cea mai bună ilustrare posibilă a ceea ce se înțelege prin unirea ipostatică. Ceea ce apare

pe icoană este însuşi ipostasul lui Dumnezeu Cuvântul în trup. În tradiţia bizantină, inscripţia din jurul nimbului capului lui Hristos este: ὁ ὤν („Cel ce este"), echivalentul numelui sacru YHWH, numele lui Dumnezeu, a Cărui persoană se revelează, dar a Cărui fiinţă este inaccesibilă. Pe icoană nu este reprezentată nici dumnezeirea nedescriptibilă a lui Dumnezeu, nici numai firea Sa omenească, ci persoana lui Dumnezeu-Fiul Care S-a întrupat: „Fiecare portret - scrie Teodor - este portretul unui ipostas, iar nu al unei firi.[20]"

Este evident imposibil să zugrăveşti un chip al fiinţei dumnezeieşti sau al lui Dumnezeu înainte de întruparea Sa; tot aşa cum este cu neputinţă să reprezentăm firea umană ca atare altfel decât simbolic. Astfel, chipurile simbolice ale teofaniilor din Vechiul Testament nu sunt încă „icoane" în sens adevărat. Dar icoana lui Hristos este altfel. Cu ochii trupeşti, ipostasul Logosului a putut fi văzut în trup, cu toate că fiinţa dumnezeiască a rămas ascunsă; tocmai acest mister al întrupării face posibile sfintele icoane şi cere cinstirea lor.

Apărarea icoanelor a silit cugetarea bizantină să reafirme întreaga omenitate concretă a lui Hristos. Dacă a fost necesară o atitudine doctrinară adiţională împotriva monofizismului, ea a fost adoptată de Biserica Bizantină în secolele al VIII-lea şi al IX-lea. Dar este important să recunoaştem că această atitudine nu s-a formulat nici în detrimentul învăţăturii despre unirea ipostatică, nici al înţelegerii chiriliene a identităţii ipostatice a Logosului întrupat, ci în lumina formulărilor hristologice anterioare. Victoria asupra iconoclasmului a constituit o reafirmare a hristologiei calcedoniene şi post-calcedoniene.

2. RĂSCUMPĂRARE ŞI ÎNDUMNEZEIRE

Definiţia calcedoniană afirmă că Hristos este deofiinţă nu doar cu Tatăl Său, ci şi „cu noi". Deşi este om desăvârşit, Hristos nu posedă ipostas uman, deoarece ipostasul celor două firi ale Sale

este ipostasul dumnezeiesc al Logosului. Fiecare individ uman, deplin „deofiinţă" cu semenii săi, este totuşi radical *deosebit* de ei în persoana sau ipostasul său unic, nerepetabil şi neasimilabil: niciun om nu poate fi deplin în alt om. Dar ipostasul lui Iisus are o afinitate fundamentală cu toate persoanele umane: aceea de a fi *modelul* lor. Căci într-adevăr toţi oamenii sunt creaţi după chipul lui Dumnezeu, adică după chipul Logosului. Când Logosul S-a întrupat, atunci pecetea dumnezeiască s-a potrivit tuturor imprimărilor sale: Dumnezeu a luat asupră-Şi omenitatea într-un fel în care nu a exclus niciun ipostas uman, ci într-un mod care a deschis tuturor posibilitatea de restaurare a unităţii lor în Sine. El a devenit, într-adevăr, Noul Adam, în care fiecare om îşi găseşte propria fire realizată desăvârşit şi deplin, fără mărginirile ce i-ar fi fost inevitabile dacă Iisus ar fi fost doar persoană umană.

Această viziune despre Hristos o avea în minte Sfântul Maxim Mărturisitorul atunci când a subliniat din nou vechea imagine paulină a „recapitulării", raportată la Logosul întrupat[21], şi a văzut în El biruinţa asupra separaţiilor dezintegratoare din omenire. Ca om, Hristos „desăvârşeşte în tot adevărul reala soartă a omului, pe care El însuşi a prehotărât-o ca Dumnezeu şi căreia omul i-a întors spatele. El uneşte omul cu Dumnezeu"[22]. Astfel, hristologia calcedoniană şi post-calcedoniană ar fi speculaţie lipsită de sens, de n-ar fi fost orientată către noţiunea de răscumpărare. „Întreaga istorie a dogmei hristologice a fost determinată de următoarea idee fundamentală: întruparea Cuvântului ca Mântuire."[23]

Teologia bizantină nu a produs nicio amplificare semnificativă a învăţăturii pauline despre îndreptare, cum este exprimată în epistolele către Romani şi Galateni. Comentariile patristice greceşti la astfel de texte, ca Galateni 3, 13 – „Hristos ne-a răscumpărat din blestemul Legii, făcându-Se pentru noi blestem" –, interpretează în general ideea de răscumpărare prin aceea de substituire în contextul mai larg al biruinţei asupra morţii şi al sfinţirii. Ele n-au dezvoltat ideea în direcţia unei teorii anselmiene a „satisfacţiei". Luarea asupră-Şi, de bunăvoie, de către Logos, a mortalităţii omeneşti a fost un act de „condescendenţă" a lui

Dumnezeu, act prin care El a unit cu Sine întreaga omenire. Căci – așa cum scria Sfântul Grigorie de Nazianz – „ceea ce nu este asumat nu este vindecat, iar ceea ce este unit cu Dumnezeu este mântuit“[24]. De aceea, „noi aveam nevoie de un Dumnezeu întrupat și dat morții, ca noi să putem via din nou“[25].

Moartea Celui Unul întrupat din Sfânta Treime a fost un act voit, o asumare voită de către Dumnezeu a întregii dimensiuni a tragediei omenești. „Nimic nu se află într-Însul prin silire sau necesitate. Totul este liber: El de voie a flămânzit, de voie a însetat, de voie S-a înspăimântat și de voie a murit.“[26] Dar – și în aceasta constă deosebirea esențială dintre ortodocși și aftartodocheți – libertatea *dumnezeiască* a ipostasului Logosului nu a limitat realitatea condiției Sale umane: Domnul a luat asupră-Și omenitatea *muritoare*, în chiar momentul Întrupării, când libera hotărâre dumnezeiască de a muri fusese deja luată. „El ia trup, un trup ce nu se deosebește de al nostru“ – scrie Sfântul Atanasie; „El ia de la noi fire asemenea celei pe care o avem noi și, deoarece noi toți suntem supuși stricăciunii și morții, El dă trupul Său morții pentru noi“[27].

Ideea că Crucea a fost scopul Întrupării însești este viu sugerată de textele bizantine liturgice ale Nașterii Domnului. Imnologia perioadei dinaintea prăznuirii – din 20 până la 24 decembrie – este structurată potrivit aceleia din Săptămâna Patimilor, iar smerenia Betleemului este văzută ca ducând către Golgota: „Magii, rodul cel dintâi al neamurilor Îți aduc Ție daruri... Cu smirna spre moartea Ta arată...“. „Acum născut în trup, în trup vei gusta Tu îngropare și moarte; și vei învia din nou a treia zi.“[28]

Problema dacă Întruparea ar mai fi avut loc de nu ar fi existat căderea în păcat n-a stat niciodată în centrul atenției în Bizanț. Teologii bizantini vizau mai degrabă faptul concret al mortalității umane: o tragedie cosmică în care Dumnezeu, prin Întrupare, a luat asupră-Și să Se angajeze în ea personal – sau mai degrabă *ipostatic*. Excepția majoră și, aparent, singura de la această concepție generală, este oferită de Sfântul Maxim Mărturisitorul, pentru care Întruparea și „recapitularea“ a toate în Hristos constituie

adevăratul „scop“ și „ținta“ creației. De aceea Întruparea a fost văzută dinainte și dinainte rânduită independent de tragica rea-întrebuințare de către om a propriei libertăți[29]. Această concepție se potrivește exact cu ideea Sfântului Maxim de „natură“ (fire) creată ca proces dinamic orientat către un scop eshatologic – Hristos, Logosul întrupat. Fiind creator, Logosul Se prezintă ca „începutul“ creației; iar ca Logos întrupat, El este și „sfârșitul“ creației, când toate vor exista nu numai „prin El“, ci și „în El“. Pentru a fi „în Hristos“, creația trebuia asumată de Dumnezeu, impropriată. Pentru aceea, Întruparea este o condiție preliminară a slăvirii finale a omului, independent de păcătoșenia și de stricarea omului.

Dată fiind starea căzută a omului, moartea răscumpărătoare a lui Hristos face posibilă această restaurare finală. Dar moartea lui Hristos este cu adevărat răscumpărătoare și „dătătoare de viață“, tocmai fiindcă ea este moartea Fiului lui Dumnezeu în trup – adică în virtutea unirii ipostatice. În Răsărit, Crucea este văzută nu atât de mult ca pedepsire a dreptului – pedepsire pe care o „satisface“ o Dreptate transcendentă, cerând răsplată pentru păcatele omului. După cum corect spune George Florovsky: „Moartea pe Cruce a fost eficientă, nu atât ca moartea Celui Nevinovat, ci ca moartea Domnului Întrupat“[30]. Scopul nu viza să satisfacă o cerință juridică, ci să biruiască înfricoșătoarea realitate cosmică a morții, care ținea omenirea sub stăpânirea ei, uzurpată, și care a împins omenirea în cercul vicios al păcatului și al stricării. Și, așa cum a arătat Sfântul Atanasie al Alexandriei în polemicile sale îndreptate contra arianismului, numai Dumnezeu poate să învingă moartea, deoarece El „singur are nemurire“ (I Tim. 6, 16). Exact așa cum păcatul originar nu a constat într-o vină moștenită, tot așa răscumpărarea n-a fost întâi de toate o îndreptare, ci biruință asupra morții. Liturghia bizantină – urmându-l pe Sfântul Grigorie de Nyssa – utilizează tabloul diavolului care înghite un cârlig ascuns în trupul lui Immanuel. Aceeași idee se află într-o predică pseudo-hrisostomică, citită înaintea Sfintei Liturghii din noaptea

Paştelui: „Iadul a primit un trup şi s-a întâlnit cu Dumnezeu; el a primit ţărână muritoare şi s-a întâlnit faţă în faţă cu Cerul".

Rezumând această concepţie patristică despre moarte şi înviere, în lumina formulărilor hristologice din secolele al V-lea şi al VI-lea, Sfântul Ioan Damaschin scrie:

„Cu toate că Hristos a murit ca om şi sfântul Lui suflet s-a despărţit de trupul Lui preacurat, dumnezeirea Lui a rămas împreună atât cu sufletul, cât şi cu trupul, şi nu s-a despărţit nici de unul, nici de celălalt. Astfel, ipostasul cel unul nu s-a divizat în două ipostasuri, căci atât sufletul, cât şi trupul dintru început au existat în ipostasul Cuvântului. Cu toate că în ceasul morţii trupul şi sufletul s-au despărţit unul de celălalt, totuşi fiecare dintre ele s-a menţinut, având unicul ipostas al Cuvântului. Prin urmare, unicul ipostas al Cuvântului a fost ipostas ca al Cuvântului (şi nu altfel); adică atât al trupului, cât şi al sufletului. Căci nici trupul, nici sufletul nu au avut niciodată vreun ipostas propriu (pentru fiecare) altul decât pe acela al Cuvântului. Atunci, ipostasul Cuvântului este întotdeauna unul şi n-au existat niciodată două ipostasuri ale Cuvântului. Ca urmare, ipostasul lui Hristos este întotdeauna unul. Iar cu toate că sufletul s-a despărţit de trup în spaţiu, totuşi ambele rămân unite ipostatic prin Cuvântul."[31]

Sărbătoarea întreită a Paştelui *(triduum)* – cele trei zile când omenitatea lui Hristos a îndurat soarta obişnuită a omului şi totuşi a rămas tainic enipostaziată în unicul ipostas dumnezeiesc al Logosului – este exprimată grafic în iconografia bizantină tradiţională a învierii: Hristos călcând în picioare porţile Şeolului şi ridicând din nou la viaţă pe Adam şi Eva. Mai bine decât orice limbaj conceptual, şi de asemenea mai bine decât imaginea vreunui alt eveniment sau aspect deosebit al tainei – ca de exemplu mormântul gol sau chiar însăşi Răstignirea –, această icoană trimite către dimensiunea dinamică, soteriologică a morţii lui Hristos: pătrunderea lui Dumnezeu în domeniul uzurpat de diavolul şi întreruperea dominaţiei diavolului asupra omenităţii. Aceeaşi taină a unirii ipostatice, care a rămas nestricată chiar în moarte, este exprimată în cultul bizantin din Săptămâna Patimilor. În

Sfânta și Marea zi de Vineri, la Vecernie, chiar în momentul când Hristos Și-a dat duhul, încep să răsune cele dintâi cântări ale Învierii: „Mirurile morților sunt cuviincioase, iar Hristos putrejunii S-a arătat străin". Triumful ascuns și totuși hotărâtor asupra morții penetrează slujbele liturgice din Sfânta și Marea zi de Sâmbătă: „Deși templul Trupului Tău a fost dărâmat în ceasul patimii, dar și atunci unul a fost ipostasul Dumnezeirii Tale și al Trupului Tău"[32]. Descoperim în aceste texte motivul soteriologic suprem pentru care formula teopashită a Sfântului Chiril al Alexandriei a devenit criteriul Ortodoxiei în teologia bizantină din secolul al VI-lea: moartea a fost biruită tocmai fiindcă Dumnezeu însuși a gustat din ea ipostatic în omenitatea pe care a asumat-o. Acesta este mesajul pascal al creștinismului.

În legătură cu discuția noastră vizând concepția patristică greacă despre păcatul originar ca mortalitate moștenită, am menționat înțelegerea concomitentă a învierii drept temelie a moralei și a spiritualității creștine. Căci Învierea lui Hristos înseamnă cu adevărat că moartea a încetat să mai fie elementul ce domină existența omului și că, prin urmare, omul este de asemenea liber din robia păcatului. Cu siguranță, moartea dăinuie în continuare ca fenomen fizic, dar ea nu mai *stăpânește* omul ca destin inevitabil și suprem: „Căci, precum în Adam toți mor, așa și în Hristos toți vor învia" (I Cor. 15, 22). Iar Sfântul Atanasie scrie: „De aici încolo noi ne desfacem doar pentru o vreme, potrivit cu firea muritoare a trupurilor noastre, pentru a dobândi mai buna înviere: ca semințele aruncate în pământ, nu pierim; ci semănați în pământ vom învia din nou, deoarece moartea s-a nimicit prin harul Mântuitorului"[33]. Iar Sfântul Ioan Gură de Aur zice: „Este adevărat, noi încă murim ca și înainte, dar nu rămânem în moarte; iar aceasta nu înseamnă a muri. Puterea și însăși realitatea morții constă în aceea că mortul nu are posibilitatea să se întoarcă la viață. Dar dacă după moarte urmează să fie înviat și, mai mult, să i se dea o viață și mai bună, atunci aceasta nu mai înseamnă moarte, ci adormire"[34]. Deoarece moartea a încetat să mai fie singurul sfârșit posibil al existenței, omul este liber de teamă; iar păcatul,

întemeiat pe instinctul de autoconservare, nu mai este inevitabil. Cercul vicios s-a sfărâmat în Duminica Paștelui și se sfărâmă de fiecare dată când „moartea lui Hristos se vestește și când se mărturisește învierea Lui".

Dar ce înseamnă, concret, „a fi în Hristos"? Ultimul citat – luat din canonul euharistic bizantin al Sfântului Vasile cel Mare – sugerează răspunsul: prin Botez, Mirungere și Euharistie omul devine în mod liber mădular al Trupului cel înviat al lui Hristos.

Acest element de *libertate* – ba chiar de „conștiență", trezvie – este esențial pentru învățătura despre mântuire, așa cum este ea înțeleasă de tradiția patristică sacramentală și liturgică. Pe de o parte, există afirmații viguroase privind universalitatea răscumpărării. De exemplu, Sfântul Grigorie de Nyssa ne asigură că: „Precum principiul morții s-a ivit într-o singură persoană și a trecut din om în om prin întreaga fire omenească, tot așa principiul învierii se extinde de la o singură persoană la întreaga omenire... Aceasta este taina planului lui Dumnezeu cu privire la moartea Lui și la Învierea Sa din morți"[35].

Iar cugetările sale despre universalitatea răscumpărării și a „recapitulării" sunt evocate de Sfântul Maxim Mărturisitorul. Pe de altă parte, noua viață în Hristos presupune o angajare personală și liberă. În ziua cea mai de pe urmă, învierea va fi într-adevăr universală, dar starea de fericire se va da numai celor care au dorit după ea. Nicolae Cabasilas ne spune că „învierea baptismală a firii" este un dar gratuit din partea lui Dumnezeu, conferit chiar copiilor care nu-și exprimă consimțământul. Dar „împărăția lui Dumnezeu, contemplarea Lui și viața împreună cu Hristos țin de voia liberă"[36].

Rareori teologii bizantini dedică multă atenție explicită speculației din jurul destinului precis al sufletelor după moarte. Faptul că Logosul a luat, ca atare, asupra Sa firea omenească presupune validitatea universală a răscumpărării, dar nu apocatastaza (ἀποκατάστασις) sau mântuirea universală – o doctrină condamnată oficial în anul 553, ca origenistă. Libertatea trebuie să rămână un element inalienabil al fiecărui om și nimeni nu trebuie

silit să intre în împărăţia lui Dumnezeu împotriva propriei sale opţiuni libere. Apocatastaza a trebuit să fie respinsă tocmai fiindcă ea presupune o îngrădire supremă a libertăţii omeneşti – libertatea de a rămâne în afara lui Dumnezeu.

Dar respingându-L pe Dumnezeu, de fapt, libertatea umană se autodistruge. În afara lui Dumnezeu, omul încetează de a mai fi autentic şi pe deplin uman. El este înrobit diavolului prin moarte. Această idee, centrală în gândirea Sfântului Maxim şi care l-a determinat pe el să mărturisească atât de puternic existenţa în Hristos a unei voinţe umane create, serveşte drept bază înţelegerii bizantine a destinului omului: participarea la Dumnezeu sau „îndumnezeirea“ *(theosis),* ca scop al existenţei omeneşti.

Enipostaziată în Logos, omenitatea lui Hristos, în virtutea „comunicării însuşirilor“ *(communicatio idiomatum),* este pătrunsă de „energia“ dumnezeiască. Prin urmare, ea este o omenitate *îndumnezeită,* care însă nu-şi pierde în niciun chip propriile însuşiri omeneşti. Dimpotrivă. Aceste însuşiri (trăsături, caracteristici) devin chiar mai reale şi mai autentice prin contactul cu modelul dumnezeiesc potrivit căruia ele au fost create. La această omenitate îndumnezeită a lui Hristos este chemat omul să participe şi să se împărtăşească din îndumnezeirea ei. Acesta este sensul vieţii sacramentale şi temeiul spiritualităţii creştine. Creştinul este chemat nu la o „imitare“ a lui Iisus – la un act pur exterior şi moral –, ci, aşa cum spune Nicolae Cabasilas, la „viaţă *în* Hristos“ prin Botez, Mirungere şi Euharistie.

Îndumnezeirea este descrisă de Sfântul Maxim ca participare la „omul total“, în „Dumnezeul total“.

„În acelaşi chip în care sufletul şi trupul sunt unite, tot aşa Dumnezeu trebuie să devină accesibil pentru participare către suflet şi – prin intermediul sufletului – către trup, pentru ca sufletul să poată primi caracter neschimbabil, iar trupul – nemurire; şi în fine, ca omul întreg să devină Dumnezeu (sic), îndumnezeit prin harul Dumnezeului înomenit, făcându-se om întreg, suflet şi trup, prin fire, şi devenind Dumnezeu întreg, suflet şi trup, prin har.“[37]

„Astfel – după Sfântul Maxim – temelia doctrinară a îndumnezeirii omului trebuie să se afle clar în unitatea ipostatică dintre firea dumnezeiască și cea omenească din Hristos."[38] Omul Iisus este Dumnezeu din punct de vedere ipostatic și, de aceea, în El există o „comunicare" (περιχώρησις – *circumincessio)* a „energiilor" dumnezeiești și omenești. Această „comunicare" ajunge și la cei care sunt „în Hristos". Dar, desigur, ei sunt ipostasuri omenești și sunt uniți cu Dumnezeu nu ipostatic, ci „prin har" sau „prin energie". „Omul care devine ascultător față de Dumnezeu întru toate Îl aude pe Dumnezeu zicând: «Eu am zis: dumnezei sunteți» (Ioan 10, 34). Apoi el – acel om – este dumnezeu și este numit «dumnezeu» nu prin natură sau prin înrudire, ci prin hotărâre (dumnezeiască) și prin har."[39] Nu prin propria sa lucrare sau „energie" se poate îndumnezei omul – aceasta ar însemna pelagianism –, ci prin „energia" dumnezeiască, față de care lucrarea sa omenească este „ascultătoare". Între cele două există o „sinergie" (conlucrare), relația dintre cele două energii din Hristos fiindu-i fundamentul ontologic. Dar nu există nicio amestecare a celor două firi, tot așa cum nu poate exista vreo participare a omului la ființa (ousia) dumnezeiască. Aceasta este teologia îndumnezeirii pe care o aflăm și la Sfântul Grigorie Palamas: „Dumnezeu, în desăvârșirea Sa, îi îndumnezeiește pe cei ce sunt vrednici de aceasta, unindu-Se pe Sine cu ei, nu ipostatic – aceea a aparținut numai lui Hristos –, nici ființial, ci printr-o mică parte din *energiile* necreate și din dumnezeirea necreată... totuși ea fiind prezentă întreagă în fiecare"[40]. De fapt, Sinodul Constantinopolitan din 1351, care a confirmat teologia lui Palamas, a definit această teologie ca o „dezvoltare" a hotărârilor Sinodului al VI-lea Ecumenic (680) privitoare la cele două voințe sau „energii" în Hristos[41].

Prin „îndumnezeire", omul atinge scopul suprem pentru care a fost creat. Acest scop – deja realizat în Hristos printr-un act unilateral al dragostei lui Dumnezeu – reprezintă atât sensul istoriei omenești, cât și o judecată asupra omului. Îndumnezeirea este deschisă răspunsului și liberului efort al omului.

3. THEOTOKOS – NĂSCĂTOAREA DE DUMNEZEU

Singura definiție doctrinară privitoare la Sfânta Fecioară Maria, și față de care Biserica Bizantină s-a angajat oficial, o constituie hotărârea Sinodului de la Efes, care a numit-o *Theotokos* sau „Maica lui Dumnezeu“. Evident hristologică, și nu mariologică, hotărârea sinodală corespunde temei mariologice despre „Noua Evă“, temă apărută în literatura creștină teologică începând din secolul al II-lea și care literatură dă mărturie – în lumina învățăturii răsăritene despre moștenirea adamică – despre o concepție mult mai optimistă asupra libertății umane decât cea prevalentă în Apus. Dar teologia Sfântului Chiril al Alexandriei este aceea care, afirmând identitatea personală, ipostatică a lui Iisus cu Logosul preexistent – așa cum s-a statornicit la Efes – a servit drept bază hristologică pentru extraordinara amploare a evlaviei din jurul persoanei Sfintei Fecioare Maria după secolul al V-lea. Dumnezeu a devenit Mântuitorul nostru făcându-Se om. Dar această „înomenire“ a lui Dumnezeu s-a produs prin Sfânta Fecioară Maria, astfel ea fiind inseparabilă de persoana și lucrarea Fiului ei. Deoarece în Iisus nu există ipostas uman și fiindcă o mamă poate fi mamă numai a „cuiva“, nu a „ceva“, Sfânta Fecioară Maria este cu adevărat mama Logosului întrupat, „Maica lui Dumnezeu“. Iar din pricină că îndumnezeirea omului are loc „în Hristos“, ea este și mama întregului trup al Bisericii, într-un sens tot atât de real ca și participarea omului „la Hristos“.

Această strânsă apropiere dintre Sfânta Fecioară Maria și Hristos a condus la o popularitate crescândă, în Răsărit, a acelor tradiții apocrife care vorbeau despre slăvirea ei cu trupul după moarte. Aceste tradiții și-au găsit un loc în poezia imnografică a sărbătoririi Adormirii (κοίμησις, 15 august), dar n-au constituit niciodată obiectul vreunei speculații teologice sau al vreunei definiții doctrinare. Tradiția despre „suirea Fecioarei Maria cu Trupul la cer“ a fost tratată de poeți și predicatori ca un semn eshatologic, o consecință a învierii lui Hristos, o anticipare a învierii universale. Textele vorbesc foarte explicit despre moartea naturală a

Sfintei Fecioare, excluzând orice legătură posibilă cu vreo doctrină despre Imaculata concepţie, care i-ar atribui nemurire şi care ar fi total neînţeleasă în lumina concepţiei răsăritene despre păcatul originar ca mortalitate moştenită[42]. Astfel, expresiile neîngrădite ale evlaviei şi ale devoţiunii faţă de Sfânta Fecioară Maria, din cultul bizantin, nu sunt altceva decât o ilustrare a învăţăturii despre unirea ipostatică în Hristos a dumnezeirii şi a omenităţii. Într-un fel, ele reprezintă un mod organic şi legitim de a situa conceptele, întru câtva abstracte, ale hristologiei secolelor al V-lea şi al VI-lea la nivelul credincioşilor simpli.

NOTE

1. Decembrie, 24; Vecernia, *The Festal Menaion* (Mineiul Sărbătorilor), trad. de Mother Mary şi K. Ware, London, Faber, 1969, p. 254.
2. Decembrie, Ziua 25, Utrenie; *Ibidem,* p. 269.
3. Sfânta şi Marea Zi Vineri, la Vecernie.
4. August, în şase zile, Schimbarea la Faţă, Vecernia, *Mineiul Sărbătorilor,* p. 476-477.
5. Sinodul de la Constantinopol, anul 680, Denz(inger), p. 291.
6. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Expos. orat. domin.*; (Migne) P.G. 90:877 D.
7. Sfântul Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa* (*Dogmatica*), III, 15, (Migne), P.G. 86:1768 A.
8. Denz(inger), 222; Anatema a X-a a Sinodului din 553.
9. Leonţiu de Ierusalim, *Adv. Nest,* VIII, 9, (Migne), P.G. 86:1768 A.
10. Marcel Richard, „St Athanase et la psychologie du Christ selon les Ariens", *Mel(anges de) Sci(ences) Rel(igieuses)* 4(1947), 54.
11. Charles Moeller, „Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI-e siècle", la Grillmeier-Bacht, I, 717.
12. Vezi, *Ibidem,* p. 715-716.
13. Sfântul Ioan Damaschin, *De fide orthod.*, III, 21, (Migne), P.G. 94:1084 B –1085 A.
14. Anonymus, *De sectis,* (Migne), P.G. 86:1264 A.

15. Patriarhul Nichifor, *Antirrh.* I, (Migne), P.G. 100:268 A.
16. Teodor Studitul, *Antirrh.*, III, (Migne) P.G. 99:409 C.
17. Nichifor, *Antirrh.*, I, (Migne), P.G. 199:272 B.
18. *Ibidem,* (Migne), P.G. 100:1328 B. D.
19. Teodor Studitul, *Antirrh.* III, (Migne), P.G. 99:396 B.
20. *Ibidem,* III, (Migne), P.G. 99:405 A.
21. Vezi îndeosebi Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua,* (Migne), P.G. 90: 1308 D, 1312 A.
22. J. Meyendorff, *Christ,* p. 108.
23. George Florovsky, „The Lamb of God" (Mielul lui Dumnezeu), în *Scottish Journal of Theology* (Martie 1961), p. 16.
24. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Ep. 101 ad Cledonium,* (Migne), P.G. 37:181 C-184A.
25. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Hom.* 45, (Migne), P.G. 36:661 C.
26. Sfântul Ioan Damaschin, *De fide orth.*, IV, 1, (Migne) P.G. 94:1101 A.
27. Sfântul Atanasie, *De incarn(atione),* 8, (Migne) P.G. 25:109 C.
28. Decembrie, în 24 de zile, Pavecerniță, Canon, odele 5 și 6; *Mineiul Sărbătorilor,* p. 206-207.
29. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ad. Thal. (Către Talasie),* 60, (Migne) P.G. 90:621 AC.
30. Florovsky, *The Lamb of God (Mielul lui Dumnezeu),* p. 24.
31. Sfântul Ioan Damaschin, *De fide orth.*,III, 27, (Migne) P.G. 94:1097 A-B.
32. Sfânta și Marea zi Sâmbătă, Utrenia, Canonul, oda 6.
33. Sfântul Atanasie, *De incarn.*, 21, (Migne) P.G. 25:129 D.
34. Sfântul Ioan Gură de Aur, *In Haebr.*, homil. 17:2, (Migne), P.G. 63:129.
35. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Catechetical Oration* (Cuvântul catehetic), 16; editat de J.H. Srawley, Cambridge: Harvard University Press, 1956, p. 71-72.
36. Nicolae Cabasilas, *Viața în Hristos,* II, (Migne) P.G. 150-154 C.
37. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua,* P.G. 91:1088 C.
38. Thunberg, *Microcosm and Mediator,* p. 457.
39. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua,* (Migne) P.G. 91:1237 A-B.

40. Sfântul Grigorie Palamas, *Contra lui Achindin,* V, 26; editura A. Kontogiannes şi V. Phanourgakes, la P. Khrestov, *Grigoriou tou Palama Syggrammata,* III, Thesaloniki (1970), p. 371.

41. Tomosul din 1351; P.G. 151:722 B.

42. Nu presupun aici că doctrina occidentală despre Imaculata concepţie impune în mod necesar nemurirea Sfintei Fecioare Maria, deşi unii teologi romano-catolici au sugerat această implicaţie – de exemplu M. Jugie, *L'Immaculée Conception dans l'Écriture sainte et dans la Tradition orientale,* Bibliotheca Immaculatae Conceptionis, 3 (Roma, 1952).

XIII

SFÂNTUL DUH

Înțelegerea creștină inițială a creației și a soartei finale a omului este inseparabilă de pnevmatologie. Dar învățătura despre Duhul Sfânt din Noul Testament și a Părinților din prima perioadă nu poate fi redusă ușor la un sistem de concepte. Discuțiile din secolul al IV-lea privitoare la dumnezeirea Duhului Sfânt au rămas într-un context soteriologic, existențial. Deoarece lucrarea Duhului Sfânt conferă „viață în Hristos“, Duhul nu poate fi creatură. El este într-adevăr deoființă cu Tatăl și cu Fiul. Acest argument a fost utilizat atât de Sf. Atanasie în *Epistolele* sale către Serapion, cât și de Sf. Vasile cel Mare în celebrul său tratat *Despre Duhul Sfânt*. Aceste două scrieri patristice au rămas ca autorități normative în pnevmatologie de-a lungul întregii perioade bizantine. Cu excepția controversei din jurul lui *Filioque* – o dispută mai degrabă despre natura lui Dumnezeu decât special despre Duhul Sfânt –, conceptual s-a progresat foarte puțin în privința pnevmatologiei în Evul Mediu bizantin. Aceasta nu înseamnă însă că *experierea* Duhului Sfânt n-a fost subliniată cu mai multă forță decât în Apus, îndeosebi în imnologie, în teologia sacramentală și în literatura de spiritualitate.

„Aşa cum atunci când cineva ţinând de capătul unui lanţ trage după sine şi celălalt capăt, tot aşa şi Duhul îl trage atât pe Fiul, cât şi pe Tatăl după Sine" – scrie Sfântul Vasile cel Mare[1]. Acest pasaj, foarte reprezentativ din gândirea capadociană, presupune, în primul rând, că toate actele majore ale lui Dumnezeu sunt acte trinitare, iar în al doilea rând că rolul deosebit al Duhului Sfânt este de a face „primul contact", urmat apoi – existenţial, nu cronologic – de o revelare a Fiului şi, prin El, a Tatălui. Fiinţa personală a Duhului rămâne tainic ascunsă, chiar dacă El (Duhul) este activ la fiecare pas al lucrării dumnezeieşti: creaţie, răscumpărare, desăvârşire finală. Funcţia Sa nu este de a Se revela pe Sine, ci de a-L revela pe Fiul „prin Care toate s-au făcut" şi Care este de asemenea cunoscut personal în omenitatea Sa ca Iisus Hristos. „Este imposibil să dăm o definiţie precisă ipostasului Duhului Sfânt, iar noi trebuie doar să stăm împotriva erorilor care-L privesc pe El şi care vin din diverse părţi."[2] Existenţa personală a Duhului Sfânt rămâne, astfel, o taină. Este o existenţă „kenotică" şi a cărei plinire constă în evidenţierea stăpâniei Logosului în creaţie şi în istoria mântuirii.

1. DUHUL ÎN CREAŢIE

Potrivit Părinţilor capadocieni, interpretarea trinitară a tuturor actelor lui Dumnezeu implică participarea Duhului Sfânt în actul creaţiei. Când cartea *Facerii* menţionează că „Duhul Sfânt Se purta deasupra apelor" (Facerea 1, 2), tradiţia patristică interpretează acest pasaj în sensul unei susţineri primordiale a toate prin Duhul Sfânt, care a făcut posibilă apariţia ulterioară a unei ordini logice create prin Cuvântul lui Dumnezeu. Nici o înlănţuire cronologică nu se implică aici, desigur; iar lucrarea Duhului face parte din lucrarea creatoare continuă a lui Dumnezeu în lume: „Principiul tuturor lucrurilor este unul – scrie Sf. Vasile – Care creează prin Fiul şi desăvârşeşte prin Duhul Sfânt"[3].

Sf. Vasile identifică această funcție de „desăvârșire" a creației ca „sfințire" și presupune că nu numai omul, ci și natura în întregime este desăvârșită ea însăși doar atunci când se află în comuniune cu Dumnezeu și când este „plină" de Duhul Sfânt. „Lumescul" este întotdeauna nedesăvârșit, sau mai degrabă există doar ca o stare căzută și deficientă a creației. Faptul este cu deosebire adevărat cu privire la om, a cărui natură constă anume în aceea că omul în ființa sa este „teocentric". El și-a primit această „teocentricitate" – pe care Părinții greci au înțeles-o ca o adevărată „participare" la viața lui Dumnezeu – când omul a fost creat și când Dumnezeu „a suflat în nările lui duh de viață" (Facerea 2, 7). Această „suflare" din viața lui Dumnezeu, identificată cu Duhul Sfânt pe temeiul versiunii Septuagintei, este ceea ce a făcut ca omul să fie „chipul lui Dumnezeu". „Ființă luată din țărână – scrie Sf. Chiril al Alexandriei – (omul) nu putea fi văzut ca chip al Celui Prea înalt, de nu ar fi primit această (suflare)."[4] Astfel lucrarea „desăvârșitoare" a Duhului nu aparține categoriei „miraculosului", ci formează o parte din planul inițial și natural al lui Dumnezeu. Duhul Sfânt preia, insuflă și face viu tot ce este încă fundamental bun și frumos, în ciuda căderii în păcat, și menține în creație cele dintâi roade ale transfigurării eshatologice. În acest sens, Duhul este însuși conținutul împărăției lui Dumnezeu. Sf. Grigorie de Nyssa ne face cunoscută vechea variantă a textului Rugăciunii Domnești de la Luca 11, 2, ca: „Vie împărăția Ta": „Fie ca Duhul Tău cel Sfânt să vină peste noi și să ne curățească"[5]. Iar tradiția bizantină liturgică păstrează aceeași linie când începe fiecare slujbă cu invocarea eshatologică a Duhului, adresându-I-se Duhului Sfânt cu „Împărate ceresc".

Slujbele de la Cincizecime, deși concentrate în special asupra rolului Duhului Sfânt în răscumpărare și în mântuire, de asemenea Îl preamăresc pe Duhul ca pe „Cela ce toate le stăpânește, Domnul tuturor, Cel ce ține creația să nu se destrame"[6]. Obiceiurile populare bizantine asociate cu Cincizecimea sugerează că Pogorârea Duhului Sfânt este într-adevăr o anticipare a transfigurării universale (*cosmice,* în text). Împodobirea tradițională a

bisericilor cu verdeață și cu flori, în acea zi, reflectă experierea unei noi creații. Aceeași idee domină „Sfințirea Apei celei Mari", săvârșită cu mare solemnitate la sărbătoarea Bobotezei (Epifaniei sau a Arătării Domnului) la 6 ianuarie. Apa, elementul cosmic primordial, se sfințește „prin puterea, prin lucrarea („energia", harul) și prin pogorârea Duhului Sfânt" (Marea Rugăciune a zilei). Deoarece după căderea în păcat elementele cosmice sunt stăpânite de „prințul lumii acesteia", lucrarea Duhului Sfânt trebuie să aibă o funcție purificatoare: „Tu, trimițând din cer Duhul Tău cel Sfânt, ai sfințit repejunile Iordanului – spune preotul – și capetele balaurilor care se încuibaseră acolo le-ai zdrobit" *(Molitf. rom.*, ed. a III-a, 1976, p. 557).

Însemnătatea deplină a acestui ritual de exorcizare devine evidentă când ne amintim că apa – în cadrul categoriilor biblice – este izvor de viață pentru întregul univers, peste care univers omul este chemat să domnească. Numai prin căderea în păcat a ajuns natura sub stăpânirea lui satan. Dar Duhul îl eliberează pe om din dependența lui față de natură. În loc de a fi izvor de putere demonică, natura primește „harul răscumpărării", „binecuvântarea Iordanului" și se face „izvor de nemurire, dar de sfințire, iertare păcatelor, tămăduire de neputințe, pierzare demonilor"[7]. În loc să-l mai stăpânească pe om, natura devine roaba lui, deoarece el (omul) este chipul lui Dumnezeu. Legătura inițială paradiziacă dintre Dumnezeu, om și univers se proclamă iarăși: pogorârea Duhului anticipează desăvârșirea finală, când Dumnezeu va fi „totul în toate". Această anticipare însă nu este o lucrare magică ce se petrece în universul material. Universul nu se schimbă în existența sa palpabilă. Schimbarea se vede numai de ochii credinței – adică, fiindcă *omul* a primit în inima sa Duhul care strigă: „Avva, Părinte" (Galateni 4, 6), el poate experia, în misterul credinței, realitatea paradiziacă a naturii, ajutându-l și să-și dea seama că această experiere nu este vreo închipuire subiectivă, ci o trăire ce dezvăluie adevărul final despre natură și despre creație în general. Prin puterea Duhului Sfânt se reface adevăratul raport dintre Dumnezeu, om și creație.

2. DUHUL SFÂNT ȘI RĂSCUMPĂRAREA OMULUI

În „iconomia" mântuirii, Fiul și Duhul Sfânt sunt de nedespărțit: „Când Cuvântul S-a sălășluit în Fecioara Maria – scrie Sf. Atanasie –, a intrat și Duhul într-însa împreună cu Cuvântul; în Duhul, Cuvântul Și-a modelat trup pentru Sine, făcându-l potrivit Sieși prin voia Sa de a aduce toată creația la Tatăl prin Sine"[8]. Principalul argument folosit de Sf. Atanasie, de Sf. Chiril al Alexandriei și de Părinții capadocieni, în favoarea deoființimii Duhului cu Fiul și cu Tatăl, este unitatea lucrării creatoare și răscumpărătoare a lui Dumnezeu, lucrare totdeauna trinitară: „Tatăl săvârșește toate prin Cuvântul în Duhul Sfânt"[9].

Dar deosebirea esențială dintre lucrarea Logosului și aceea a Duhului este că Logosul, iar nu Duhul, S-a făcut om și astfel a putut fi *văzut* direct, ca persoană concretă și ipostas al lui Iisus Hristos, în timp ce existența personală a Duhului Sfânt a rămas acoperită de incognoscibilitatea dumnezeiască. Duhul, în lucrarea Sa, nu Se revelează pe Sine, ci pe Fiul. Atunci când El Se sălășluiește în Fecioara Maria, Se zămislește Cuvântul. Când Se odihnește peste Fiul la Botez în Iordan, El revelează binevoirea Tatălui față de Fiul. Aceasta este baza biblică și teologică a înseși noțiunii curente de Duh drept chip al Fiului, noțiune aflată la Părinți și în textele liturgice[10]. Este imposibil să-L vedem pe Duhul, dar în El îl vedem pe Fiul, în timp ce însuși Fiul este chipul Tatălui. În contextul unei gândiri dinamice și soteriologice, concepția greacă statică despre chip reflectă o relație vie între persoanele dumnezeiești, în care relație, prin întruparea Fiului a fost adusă și omenirea.

Am văzut deja că în gândirea patristică greacă și bizantină mântuirea este înțeleasă esențial în termeni de participare și de comuniune cu omenitatea îndumnezeită a Logosului întrupat, a Noului Adam. Când Părinții numesc Duhul „chipul Fiului", ei înțeleg că Duhul este principalul agent care face această comuniune realitate. Fiul ne-a dat „primele roade ale Duhului – scrie Sf. Atanasie –, astfel încât să putem fi transformați în fii ai lui

Dumnezeu, potrivit chipului Fiului lui Dumnezeu“[11]. Astfel, dacă prin Duhul Logosul S-a făcut om, tot numai prin Duhul ajunge la toți oamenii viața cea adevărată. Care este efectul și care este rezultatul suferințelor, al lucrărilor și al învățăturii lui Hristos? – întreabă Nicolae Cabasilas. „Văzut în raport cu noi înșine, efectul nu este altceva decât pogorârea Duhului Sfânt asupra Bisericii.“[12]

Duhul transformă comunitatea creștină în „Trupul lui Hristos“. În cântările bizantine din ziua Cincizecimii, Duhul este numit uneori „slava lui Hristos“ dată ucenicilor după Înălțare[13], și la fiecare Euharistie adunarea liturgică intonează după împărtășire: „Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc; am aflat credința cea adevărată, nedespărțitei Sfintei Treimi închinându-ne, că aceasta ne-a mântuit pre noi.“ Cincizecimea, ziua de naștere a Bisericii, este momentul când adevăratul sens al Crucii și al Învierii lui Hristos iese la iveală, când o nouă omenitate se reîntoarce la părtășia dumnezeiască și când o nouă cunoaștere este acordată „pescarilor“. Aceasta este tema principală a sărbătorii Cincizecimii din tradiția bizantină și, ciudat, ea se potrivește cu conștiința multor cercetători moderni ai începuturilor creștinismului, anume că deplina înțelegere a învățăturii lui Hristos este într-adevăr o trăire, „de după înviere“, a Bisericii primare: „Duhul – prin arătarea Sa în limbi de foc – fixează puternic amintirea acelor cuvinte mântuitoare de om, pe care Hristos le-a spus Apostolilor, primindu-le de la Tatăl“[14]. Dar „cunoașterea“ sau „aducerea aminte“ conferită de Duhul nu este o funcție intelectuală; ea implică o „iluminare“ a vieții omenești în general. Tema „luminii“ – care prin Origen și Sf. Grigorie de Nyssa a permis asocierea teofaniilor biblice cu mistica neoplatonică greacă – de asemenea penetrează imnografia liturgică a Cincizecimii. „Tatăl este lumină, Cuvântul este lumină, și Duhul Sfânt este lumină, lumina trimisă Apostolilor ca limbi de foc și prin care toată lumea s-a luminat și cinstește Treimea cea Sfântă *(Exapostilaria)*“. Căci, într-adevăr, Duhul Sfânt este „slava“ lui Hristos, care nu numai că transfigurează trupul lui Iisus istoric – așa cum se întâmplă la Schimbarea la Față –, ci slăvește și „Trupul“ Său mai extins, adică

pe toţi câţi cred în El. De fapt, o comparare a textelor liturgice bizantine de la Cincizecime cu acelea dedicate sărbătorii Schimbării la Faţă (6 august) – şi este totdeauna important să ne amintim că pentru bizantini Liturghia a constituit cea mai înaltă expresie a credinţei şi a trăirii lor creştine –, acea comparare demonstrează că minunea Cincizecimii a fost socotită ca o formă extinsă a tainei Taborului. Pe muntele Tabor, lumina dumnezeiască s-a arătat unui cerc restrâns de Apostoli, dar la Cincizecime, Hristos, „trimiţând Duhul Sfânt, a strălucit ca lumină a lumii“[15], deoarece Duhul îi „luminează pe ucenici şi îi deprinde în tainele cereşti“[16].

Exemplele pot fi uşor înmulţite, ceea ce arată că tradiţia teologică bizantină este statornic conştientă că în „iconomia“ creaţiei şi a mântuirii, Fiul şi Duhul îndeplinesc un singur act dumnezeiesc – însă fără a fi subordonat unul altuia în existenţa lor ipostatică sau personală. „Capul“ umanităţii noi, răscumpărate, este desigur Hristos. Dar Duhul nu este numai agentul lui Hristos; El este – după cuvintele Sf. Ioan Damaschin, parafrazate în Cântările Cincizecimii – „Duhul cel din Dumnezeu, cel drept, cel conducător, izvorul înţelepciunii, al vieţii şi al sfinţeniei. El este şi se numeşte Dumnezeu împreună cu Tatăl şi cu Fiul; nezidit, desăvârşit, creator, atotstăpânitor, atoatelucrător, atotputernic, nemărginit în putere; El stăpâneşte întreaga zidire, dar nu este stăpânit; îndumnezeieşte, dar nu se îndumnezeieşte; desăvârşeşte, dar nu se desăvârşeşte; împărtăşeşte, dar nu se împărtăşeşte; sfinţeşte, dar nu se sfinţeşte“[17].

Această „independenţă“ personală a Duhului – cum o arată Vladimir Lossky – este pusă în legătură cu întreaga taină a Răscumpărării, care este atât o unificare sau „recapitulare“ a omenirii în unicul ipostas divino-uman al lui Hristos, noul Adam, cât şi o întâlnire personală de taină între *fiecare om* şi Dumnezeu. Unificarea naturii umane este un dar dumnezeiesc gratuit, dar întâlnirea personală depinde de libertatea omenească: „Hristos devine singurul chip potrivit cu natura comună a umanităţii. Duhul Sfânt conferă fiecărei persoane create după chipul lui Dumnezeu

posibilitatea de a-și desăvârși asemănarea în cadrul naturii comune. Unul împrumută ipostasul Său naturii (firii), celălalt dă dumnezeirea Sa persoanelor"[18]. Desigur, există o singură dumnezeire și o singură dumnezeiască lucrare sau „energie", conducând omenirea către singura țintă a îndumnezeirii; dar funcțiunile ipostatice ale Fiului și ale Duhului nu sunt identice. Harul dumnezeiesc și viața dumnezeiască formează o singură realitate, dar Dumnezeu este Treime, iar nu o ființă *(ousia)* impersonală cu care omenitatea ar fi chemată să se contopească. Astfel, aici, așa cum am văzut mai sus, tradiția creștină bizantină cere să se distingă la Dumnezeu între Ființa cea Una și neapropiată, cele trei Ipostasuri, și harul sau energia prin care Dumnezeu intră în comuniune cu făpturile.

Taina Cincizecimii nu este o întrupare a Duhului, ci revărsarea acestor daruri. Duhul nu-Și revelează Persoana Sa, cum o face Fiul în Iisus, nici nu enipostaziază natura umană în general. El comunică harul Său necreat fiecărei persoane umane, fiecărui mădular al Trupului lui Hristos. Noua omenitate se realizează în ipostasul Fiului întrupat, dar ea primește numai *darurile* Duhului. Deosebirea dintre Persoana Duhului și darurile Sale va fi mult accentuată în teologia bizantină în legătură cu controversele teologice din secolele al XIII-lea și al XIV-lea. Grigorie de Cipru și Sf. Grigorie Palamas vor sublinia, în diferite contexte, că la Cincizecime Apostolii au primit darurile veșnice sau „energiile" Duhului, dar că nu s-a realizat nicio nouă unire ipostatică între Duhul Sfânt și omenitate[19].

Astfel, teologia Duhului Sfânt presupune o polaritate crucială, care privește însăși natura credinței creștine. Cincizecimea a văzut nașterea Bisericii – o comunitate ce-și va dobândi structuri proprii și va presupune continuitate și autoritate. Cincizecimea a fost o revărsare de daruri spirituale, *eliberând* omul din robie, dându-i libertate și o trăire personală a lui Dumnezeu. Creștinismul bizantin va rămâne conștient de o tensiune inevitabilă dintre aceste două aspecte ale credinței: credința ca o continuitate doctrinară și ca autoritate și credința ca trăire personală a sfinților. Creștinismul

bizantin va înțelege, în general, că o accentuare exagerată a unui aspect sau a altuia nimicește însuși sensul creștin al Evangheliei creștine. Duhul dă structură comunității Bisericii și certifică slujirile care posedă autoritatea de a păstra structura, de a conduce și de a învăța. Dar același Duh Sfânt menține în Biserică funcțiile profetice și revelează tot adevărul fiecărui mădular al trupului lui Hristos, numai dacă acel mădular este în stare și este vrednic să-l „primească". Viața Bisericii, deoarece este creată de către Duhul, nu poate fi redusă nici la „instituție", nici la „eveniment", nici la autoritate, nici la libertate. Este o „nouă" comunitate creată de Duhul în Hristos, unde adevărata libertate este recâștigată prin comuniunea spirituală a Trupului lui Hristos.

3. DUHUL SFÂNT ȘI BISERICA

În limbajul liturgic bizantin, termenul κοινωνία (*koinonia*, comuniune) este o expresie specifică desemnând prezența Duhului Sfânt în comunitatea euharistică și una dintre noțiunile-cheie din tratatul Sf. Vasile despre Duhul Sfânt[20]. Această observație este importantă, întrucât ea evidențiază că „împărtășirea" Tatălui, a Fiului și a Duhului ca Treime dumnezeiască, „împărtășirea" Sfântului Duh, care introduce omul în viața dumnezeiască, și „împărtășirea" sau „comuniunea" ce se creează atunci între oameni în Hristos nu numai că sunt desemnate prin același termen, dar, în cele din urmă, toate reprezintă aceeași trăire și realitate spirituală. Biserica nu este doar o simplă societate de ființe umane, legate una de alta prin credință și scopuri comune. Ea este o *koinonia* în Dumnezeu și cu Dumnezeu. Iar dacă Dumnezeu însuși n-ar fi comuniune (împărtășire, *koinonia*) trinitară, dacă El n-ar fi trei Persoane, Biserica n-ar putea fi niciodată o asociere de persoane, ireductibile una la alta în identitatea lor personală. Participarea la viața dumnezeiască n-ar fi nimic mai mult decât o integrare neoplatonică și budistă într-un impersonal „Unul".

Însăși „unicitatea“ specifică realizată în *koinonia* euharistică este, prin *excelență*, un dar al Duhului.

Una dintre temele ce revin în imnografia bizantină a Cincizecimii este comparația făcută între „amestecarea“ de la Babel și „unirea“ și „simfonia“ (armonia) realizate prin pogorârea Duhului Sfânt în (chip de) limbi de foc: „Când Cel Prea Înalt S-a pogorât și a amestecat limbile, El a împărțit națiunile; dar când le-a împărțit El limbile de foc, le-a chemat pe toate la unitate. Pentru aceea, cu un glas noi slăvim pe Prea Sfântul Duh.“[21] Duhul nu desființează pluralismul și varietatea creației; nici, în particular, nu alungă adevărata trăire personală a lui Dumnezeu, accesibilă fiecărui om. El biruiește împărțirea, vrăjmășia și stricarea. El Însuși este „simfonia“ (armonia) creației, ce se va realiza deplin în desăvârșirea eshatologică. Funcția Bisericii este să facă accesibilă această plinire prin anticipare, în virtutea rolului ei de „sfințitoare“, prin Duhul Sfânt.

„Creația se sfințește – scrie Sf. Vasile cel Mare –, iar Duhul este Simțitorul. În același mod, îngerii, arhanghelii și toate puterile mai presus de cer își primesc sfințenia de la Duhul. Dar Duhul însuși posedă sfințenia prin fire. El nu o primește prin har, ci o are ființial. De unde, El este numit în chip deosebit «Sfânt». Astfel, El este sfânt prin natură, precum Tatăl și Fiul sunt sfinți prin natură.“[22] Rolul tainic, dar copleșitor, al Duhului în „iconomia“ mântuirii nu poate fi exprimat pe deplin altfel decât prin următoarea tautologie sugestivă: Duhul Sfânt „sfințește“, adică El creează *comuniunea* omului cu Dumnezeu și, de aici, a oamenilor între ei ca o „comuniune de sfinți“. Faptul este cel mai bine exprimat în „anaforaua“ Sf. Vasile, utilizată de zece ori pe an în Biserica Bizantină, la cel mai solemn moment al epiclezei:

„Ție ne rugăm și de la Tine cerem, Sfinte al Sfinților, cu bunăvoința bunătății Tale, să vină Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste Darurile acestea ce sunt puse înainte și să le binecuvânteze, și să le sfințească, și să arate: Pâinea aceasta, adică însuși Cinstitul Trup al Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos; iar ceea ce este în potirul acesta, însuși Cinstitul Sânge al

Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, care s-a vărsat pentru viața lumii. Și (Duhul) să ne unească unul cu altul prin împărtășirea dintr-o singură pâine și dintr-un singur potir, prin împărtășirea (κοινωνία) Duhului Sfânt."

Fiecare persoană fiind botezată individual „în moartea lui Hristos" și primind „pecetea darului Duhului Sfânt" în Taina Mirungerii, credincioșii participă împreună la Taina Sfintei Euharistii. Existența *comuniunii* lor este atât o *condiție* a minunii euharistice – Duhul fiind invocat nu numai asupra „Darurilor", ci și „asupra *noastră*" (peste noi) și „*peste aceste Daruri*" –, cât și urmarea: ca „împărtășirea" (κοινωνία) să poată deveni o realitate mereu înnoită.

Rolul Duhului Sfânt în transformarea unei comunități de păcătoși în „Biserica lui Dumnezeu" este deosebit, dar nu esențial diferit de rolul Său în creație: căci „Noul Adam" fiind „o nouă creație", el este și o anticipare a transfigurării universale a lumii, care este direcția și ținta supremă a lucrării creatoare a lui Dumnezeu. Liturghia și teologia bizantină sunt mereu conștiente de faptul că „prin Duhul, fiecare ființă vie primește viața"[23] și că, prin urmare, ca noul templu al Duhului, Biserica este învestită cu o misiune dumnezeiască față de lume. Ea nu primește Duhul pentru ea, ci pentru a îndeplini scopul lui Dumnezeu în istoria umană și în întregul univers. Paralelismul ca și deosebirea dintre „prima" și „noua" creație sunt bine exprimate de Nicolae Cabasilas: „(Dumnezeu) nu creează din nou din aceeași materie pe care El a creat-o la început. Atunci El s-a folosit de țărână, astăzi recurge la propriul Său Trup. El ne redă viața, nu formând iarăși un principiu vital pe care l-a menținut anterior în ordinea naturală, ci vărsându-Și Sângele în inimile celor ce se împărtășesc, astfel încât El să poată face ca viața să izvorască într-înșii. Odinioară, El a suflat suflare de viață; acum ne împărtășește Duhul Său"[24].

„Noua creație" implică misiune față de lume. De aici rezultă că Biserica este mereu „apostolică" (misionară), adică nu numai întemeiată pe credința acelora care L-au văzut pe Hristos înviat, ci și pe cei care își asumă funcția lor de „a fi trimiși" să vestească și să întemeieze împărăția lui Dumnezeu. Iar această misiune își

primește autenticitatea de la Duhul Sfânt. Cântările bizantine ale Cincizecimii îl slăvesc pe Hristos „Cela ce prea înțelepți pe pescari i-ai arătat, trimițându-le lor Duhul Sfânt, și printr-înșii lumea ai vânat“[25].

Duhul (Sfânt) a conferit Bisericii „apostolicitatea“, începând din ziua Cincizecimii; și numai prin Duhul poate Biserica să-și păstreze identitatea și continuitatea cu Evanghelia creștină inițială. Diversele slujiri, create de Duhul în *obștea* (κοινωνία) creștină, și cu deosebire aceea a episcopatului, sunt destinate să mențină și să structureze această continuitate, asigurând astfel puritatea și eficiența misiunii Bisericii în lume.

4. DUHUL ȘI LIBERTATEA OMULUI

Am văzut în capitolul XI că omul, în tradiția patristică greacă, nu a fost înțeles ca ființă autonomă; participarea la viața dumnezeiască a fost văzută ca parte integrantă a *naturii* sale. Dar din moment ce omul este creat liber, este evident că nu poate exista, ca în teologia occidentală, vreo opoziție între „har“ și libertate. Dimpotrivă. Omul poate fi cu adevărat liber numai „în Dumnezeu“, când, prin Duhul Sfânt, s-a eliberat de determinismul existenței create și căzute și a primit puterea de a participa la stăpânia lui Dumnezeu asupra creației.

Această atitudine față de libertate are implicații cruciale pentru atitudinea omului față de Biserică, la fel ca și pentru morala lui socială și personală. Pe de o parte, ea presupune că nicăieri în afară de comunitatea sacramentală a Bisericii nu este posibil să se dobândească adevărata viață eliberatoare, dumnezeiască. Pe de altă parte, întreaga atitudine față de mântuirea omului rămâne întemeiată pe experierea personală, responsabilă și liberă a lui Dumnezeu. Acest paradox, ireductibil la o schemă rațională, corespunde unui element esențial de pnevmatologie. Duhul garantează simultan continuitatea și autenticitatea instituțiilor (așezămintelor) sacramentale ale Bisericii. El revarsă asupra fiecărei persoane umane

posibilitatea de experiere dumnezeiască liberă și, prin urmare, o responsabilitate deplină atât pentru mântuirea personală, cât și pentru o continuitate solidară sacramentală a Bisericii în adevărul dumnezeiesc. Între ceea ce este comun și sacramental, pe de o parte, și personal, pe de altă parte, există prin urmare o tensiune necesară în viața spirituală a creștinului și în cadrul comportării sale morale. Împărăția ce va să vină este realizată deja în Sfintele Taine, dar fiecare creștin în parte este chemat să se maturizeze în ea, exercitându-și propriile eforturi și prin utilizarea propriei libertăți date de Dumnezeu, cu conlucrarea Duhului Sfânt.

În tradiția bizantină n-a existat niciodată vreo tendință forte de a construi sisteme de morală creștină, iar Biserica n-a fost considerată niciodată ca izvor de declarații autoritative și amănunțite privind comportarea creștină. Autoritatea Bisericii a fost adeseori invocată pentru a rezolva cazuri concrete, iar hotărârile sale au fost văzute drept criterii autoritative pentru raționamente viitoare; dar curentul principal creator al spiritualității bizantine era o invitație la „desăvârșire" și la „sfințenie", și nu un sistem prepozițional de morală. Caracterul mistic, eshatologic și, prin urmare, maximal al acestei chemări la sfințenie este acela care îi conferă spiritualității bizantine deosebirea ei esențială de legalismul romano-catolicismului medieval, de moralismul puritan al altor curente occidentale și de relativismul „moralei situaționiste" moderne. Ori de câte ori au căutat modele de comportare creștină, bizantinii au privit mai degrabă către sfinții și „atleții credinței", îndeosebi spre monahi. Literatura mănăstirească este izvorul prin excelență pentru înțelegerea de către noi a spiritualității bizantine, și este dominată de o „căutare" a Duhului.

Asociată îndeosebi cu tradiția Sf. Macarie Egipteanul, această căutare iese în mod deosebit în relief în stihurile înaripate ale Sf. Simeon Noul Teolog, adresate Duhului Sfânt:

„Mulțumescu-Ți Ție, că Tu, ființă mai presus de toate, Te faci un duh cu mine – fără amestecare, fără schimbare – și că Tu ai devenit totul în toate pentru mine, hrană de negrăit, împărtășită fără plată, coborând de pe buzele sufletului meu, curgând din belșug

din izvorul inimii mele; strălucitorul veşmânt ce mă acoperă şi mă apără şi care nimiceşte demonii; curăţie ce spală de pe mine orice pată prin aceste lacrimi sfinte şi necurmate, pe care prezenţa Ta le dă celor pe care Tu îi cercetezi. Mulţumescu-Ţi Ţie pentru Fiinţa Ta ce mi s-a descoperit mie ca ziua cea neînserată, ca soarele cel neapus. O, Tu Cel ce nu ai loc unde să Te ascunzi! Căci Tu niciodată nu ne-ai îndepărtat, niciodată n-ai dispreţuit pe nimeni. Noi, dimpotrivă, suntem cei care ne ascundem, nevoind să mergem către Tine."[26]

Experierea (trăirea) conştientă şi personală a Duhului Sfânt este, prin urmare, ţinta supremă a vieţii creştine în tradiţia bizantină, o experiere ce presupune continuă creştere şi înălţare. Această experiere nu se împotriveşte înţelegerii esenţial hristocentrice a Evangheliei, deoarece ea însăşi este posibilă doar „în Hristos", adică prin părtăşie la omenitatea îndumnezeită a lui Iisus; nici nu contrazice aceasta cerinţele morale practice, căci morala devine imposibilă fără îndeplinirea acestor cerinţe. Dar, evident, o astfel de trăire reflectă o înţelegere personalistă fundamentală a creştinismului, într-o măsură mai mare decât în Apus, apoi, Biserica Bizantină va vedea în sfânt sau în mistic păzitorul credinţei şi îşi va pune încrederea în el mai mult decât în orice instituţie permanentă. Biserica nu va elabora garanţii legale sau canonice pentru o lucrare creştină independentă în lume, nădăjduind mai degrabă că – de vor fi necesari – vor apărea profeţi pentru a păstra identitatea Evangheliei. Această nădejde se va realiza cu adevărat în ireductibila nonconformitate a personalităţilor şi a obştilor monastice din întreaga istorie bizantină.

Însă, evident, creştinismul bizantin se va confrunta şi cu ispite inerente în concepţia sa personalistă. Secte spiritualiste şi dualiste vor prospera adeseori în lumea bizantină şi postbizantină, alături de spiritualitatea ortodoxă. Între secolele al IV-lea şi al XIV-lea, diverse forme de messalianism – „pelagianismul Răsăritului"[27] – vor promova o interpretare antisocială, nesacramentală şi dualistă a idealului monahal. Acestea vor fi urmate de „strigolnicii" ruşi şi de alte secte. Influenţa lor – sub forma unui antiinstituţionalism

exagerat – se va simți întotdeauna înăuntrul hotarelor canonice ale Bisericii Ortodoxe.

Desigur, Biserica n-a acceptat niciodată ca individualismul și „entuziasmul“ spiritualist să se înalțe la treapta de sistem eclesiologic, ci și-a menținut propria structură sacramentală și disciplina canonică. Fiind conștientă de faptul că în Împărăția lui Dumnezeu nu există alte legi decât cele ale Duhului, ea a amintit întotdeauna și că Împărăția – deja accesibilă ca trăire adevărată și nemijlocită – încă nu a venit cu putere și că rămâne ascunsă sub vălurile sacramentale. În *aionul* (eonul, veacul) de față sunt inevitabile structurile, legile, canoanele și instituțiile, ca *mijloace* în vederea unei mai depline concretizări a Împărăției. În practică, lumea bizantină a recunoscut că Imperiul creștin avea de jucat un rol legitim în codificarea moralei creștine practice și în supravegherea aplicării ei. Codul normativ de comportare creștină l-a constituit *Nomocanonul*, o colecție de reguli bisericești și de legi de stat privitoare la religie. Însă, chiar și acolo, personalismul fundamental al creștinismului bizantin s-a păstrat prin faptul că o *persoană*, iar nu o instituție, a fost investită cu răspunderile directe din lumea creștină: împăratul creștin, „alesul lui Dumnezeu“. Din punct de vedere istoric, perpetuarea imperiului în Răsărit a jucat un rol deosebit în ferirea Bisericii Bizantine de a-și asuma rolul direct de a conduce politic societatea. Astfel, ea a ținut mai strict la funcția ei, de arătător către Împărăția ce va să vină – Împărăție fundamental deosebită de toate sistemele politice ale acestei lumi.

În ciuda evidentei ambiguități și a ipocriziei care – uneori – se manifesta în Statul bizantin, acest Stat servea astfel drept cadru istoric pentru o tradiție ce menținea caracterul *eshatologic* al creștinismului. În general, fie în ținuturile Islamului, fie în societățile laice moderne din Europa Răsăriteană, ortodocșii au optat pentru o viață de ghetou: comuniunea liturgică strânsă cu trăirea de către ea a cerescului a servit atât ca refugiu, cât și ca școală. Faptul a demonstrat o remarcabilă capacitate de supraviețuire și, de asemenea – ca de pildă în Rusia din secolele al XIX-lea și al XX-lea –, pentru influențarea dezvoltării intelectuale. Accentul său pus pe

libera experiere a Duhului – ca scop eliberator al vieții omenești – poate fi apreciat chiar mai bine printre cei care astăzi caută alternativa la eclesiasticismul suprainstituționalizat din creștinismul occidental.

NOTE

1. Scrisoarea 38, 4, (Migne) P.G. 32:332 C; trad. de R.J. Deferrari, Londra, Heinemann, 1961, p. 211.
2. Car. 16,11, (Migne) P.G. 33:932 C.
3. De *Spiritu Sancto,* 16, 38, (Migne) P.G. 32:136 B.
4. *In Joh.,* XI, 10, (Migne) P.G. 74:541 C.
5. Vezi R. Leaney, „Textul de la Luca al rugăciunii *Tatăl nostru*" (la Grigorie de Nyssa); în *Novum Testamentum* 1(1956), 103-111.
6. *Apodeipnon**, canonul, peasna (oda) 5.
7. Sfințirea Apei celei Mari.
8. *Ad Serapionem* 1, 31, (Migne) P.G. 26:605 A.
9. *Ibidem,* 1, 28, (Migne) P.G. 26:596 A.
10. Vezi, de exemplu, Sf. Vasile cel Mare, *De Spiritu Sancto* (Despre Duhul Sfânt), 9, 23, (Migne) P.G. 32:109 B.
11. *Despre Întrupare* și *Contra arienilor*, 8, (Migne) P.G. 26:997 A.
12. *A Commentary on the Divine Liturgy* (Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii) 37, 3 S(ources) C(hretiennes) 4 bis, p. 229; trad. de J.M. Hussey și P.A. McNulty, Londra, SPCK, 1960, p. 90.
13. *Catisma,* după Polieleu.
14. Canonul 2, peasna 8.
15. Canonul 1, peasna 1.
16. *Catisma* 1.
17. *De fide orthodoxa* (Dogmatica) 8; (Migne) P.G. 94:821 B-C.
18. Lossky, *Mystical Theology* (Teologia mistică), p. 166-167.

---

* *Dupăcinarea* (n. tr.).

19. Cp. John Meyendorff, *Gregory Palamas (Sf. Grigorie Palamas)*, p. 14-15, 231.

20. Boris Bobrinskoy, „Liturgic et ecclésiologie trinitaire de St Basile", *Etudes patristiques: le traité sur le Saint-Esprit de Saint Basile*, Foi et Constitution, 1969, p. 89-90; și de asemenea, în *Verbum Caro*, 23, No. 88.

21. *Condacul* Cincizecimii.

22. Scrisoarea 159, 2, (Migne) P.G. 32:621 A-B; ediția Deferrari, p. 396.

23. Duminică la Utrenie, antifonul glas IV.

24. *Despre viața în Hristos*, IV, (Migne) P.G. 150:617 B.

25. *Troparul*.

26. (Migne) P.G. 120:509 B-C.

27. I. Hausherr, „L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme" (Eroarea fundamentală și logica mesalianismului), în *OCP* 1 (1955), 328-360.

XIV

DUMNEZEU ÎN TREIME

„Când zic Dumnezeu, înțeleg Tatăl, Fiul și Sfântul Duh" - scrie Sf. Grigorie de Nazianz[1]. Departe de a fi o formă de speculație abstractă, învățătura despre Sfânta Treime a fost întotdeauna pentru tradiția patristică greacă o chestiune de trăire religioasă-liturgică, mistică și, adeseori, poetică:

„Îndată ce cuget la Cel Unul, mă și învăluie strălucirea Celor Trei; îndată ce Îi deosebesc, sunt trimis înapoi la Cel Unul. Când gândesc la vreunul dintre Cei Trei, mă gândesc la El ca Întreg, iar ochii mei se umplu* și cea mai mare parte din ceea ce gândesc îmi scapă."[2]

Baza acestei teologii trinitare, formulate de Părinții capadocieni în secolul al IV-lea la sfârșitul controverselor ariene - teologie care a rămas normativă în toată perioada bizantină -, se află în soteriologie. De fapt, Părinții erau preocupați nu de speculație, ci de mântuirea omului. Învățătura niceeană despre deoființime a însemnat „mărturisirea deplinătății Dumnezeirii în Hristos și

* De lacrimi de bucurie (n. tr.).

afirma că întruparea a fost esențială pentru actul răscumpărător al lui Hristos". Ea susținea, la fel, că dacă „Duhul nu este Dumnezeu desăvârșit, El nu poate conferi sfințire"[3]. În sine, învățătura capadociană despre Treime rămâne total lipsită de sens dacă nu ne amintim că ea are ca scop să susțină premisele hristologice și pnevmatologice dezbătute în ultimele două capitole: Logosul întrupat și Duhul Sfânt se întâmpină și se experiază întâi ca lucrători *dumnezeiești ai mântuirii,* iar numai după aceea sunt Ei descoperiți ca, în esență, fiind un singur Dumnezeu. Este bine cunoscut faptul că în timpul dezbaterilor teologice din secolul al IV-lea Părinții capadocieni erau acuzați de triteism, astfel încât Sf. Grigorie de Nyssa a fost obligat chiar să dea la iveală celebrul său tratat apologetic, dovedind că „nu sunt trei Dumnezei"[4]. Rămâne de discutat însă dacă el a reușit să dovedească acest adevăr din punct de vedere *filosofic.* Învățătura despre cele trei ipostasuri, adoptată de Părinții capadocieni pentru a desemna cele trei Persoane dumnezeiești, includea asocieri hotărât plotiniene și origieniste, care în mod normal implicau o deosebire de *ființă (ousianică).* Însă Părinții au rămas credincioși terminologiei pe care au adoptat-o, în ciuda tuturor dificultăților și criticilor – venite atât din partea „vechilor niceeni", credincioși Sf. Atanasie, cât și din partea teologilor latini din Apus – deoarece ei nu vedeau alte mijloace de păstrare a experierii biblice a mântuirii în persoanele deplin identificabile și distincte, a lui Hristos și a Duhului, o experiere ce nu putea intra niciodată în categoriile esențialismului filosofic.

Apusul latin a adoptat o atitudine diferită de teologia trinitară, iar contrastul l-a exprimat bine Théodore de Régnon: „Filosofia latină ia în considerare natura în sine mai întâi și apoi trece la agent; filosofia greacă ia seama întâi la agent și apoi trece, prin el, să găsească natura. Latinii cugetă persoana ca un mod (de existență) al naturii; grecii gândesc natura ca fiind conținut al persoanei"[5]. Practic vorbind, diferența de accent înseamnă că atât în *lex orandi,* cât și în *lex credendi* din creștinismul bizantin, Treimea a rămas o experiere primordială și concretă. Unitatea firii (naturii) lui Dumnezeu constituia articol de credință, totdeauna cuplat cu

insistenţa asupra incognoscibilităţii absolute a fiinţei *(ousiei)* dumnezeieşti; dar în Apus, îndeosebi din timpul lui Augustin, unitatea fiinţei dumnezeieşti a servit drept punct de plecare al teologiei trinitare. Evident, câtă vreme cele două şcoli de gândire au rămas deschise dialogului şi înţelegerii reciproce, ele au putut să se dezvolte în mod complementar. Din păcate, polemica înverşunată din jurul lui *Filioque* a dus la o închistare a poziţiilor şi a devenit una dintre cauzele majore ale schismei. Criza modernă deistă, crescânda dificultate cu care se confruntă teologii moderni în explicarea şi justificarea fiinţei lui Dumnezeu ca entitate definibilă din punct de vedere filosofic pot să se dovedească folositoare nu numai pentru soluţionarea controversei medievale dintre Răsărit şi Apus, dar şi în renaşterea unui trinitarism mai autentic. „S-ar părea că în vremea noastră – scrie Théodore de Régnon – dogma despre unitatea dumnezeiască a absorbit, cum s-ar spune, dogma Sfintei Treimi despre care se vorbeşte numai ca de o amintire."[6] Dar „dogma despre unitatea dumnezeiască" este ameninţată de teologia „morţii lui Dumnezeu"; de aici, există o reîntoarcere la o abordare existenţială şi experienţială (trăită) a învăţăturii despre Dumnezeu, văzută în contextul istoriei mântuirii: „Fără experierea de către noi a Tatălui, a Fiului şi a Duhului Sfânt, în cadrul istoriei mântuirii – scrie Karl Palmer – am fi incapabili în cele din urmă să mai gândim cumva despre subzistenţa lor deosebită ca singurul Dumnezeu"[7].

Aceste preocupări moderne se întâlnesc frontal cu poziţia consecventă a teologiei bizantine.

1. UNIME ŞI TREIME

Părinţii capadocieni au adoptat următoarea formulare, care avea să rămână criteriul teologiei ortodoxe trinitare din Răsărit: Dumnezeu este o singură fiinţă în trei ipostasuri. Această statornicire capadociană – date fiind circumstanţele din secolul al IV-lea – n-a pretins niciodată că ar fi ceva mai mult decât cea mai bună *descriere* posibilă a tainei dumnezeieşti, iar nu soluţia unui proces

filosofic, asemănător „trinității de ipostase" plotiniene. Părinții au afirmat întotdeauna că noi nu putem cunoaște ce este Dumnezeu, ci doar că *El există*, deoarece El S-a revelat – în istoria mântuirii – ca Tată, Fiu și Duh. Dumnezeu este Treime, „iar acest fapt nu poate fi dedus din niciun principiu, nici nu poate fi explicat prin vreo rațiune suficientă, deoarece nu există principii și nici cauze anterioare Treimii"[8].

Atunci de ce *această* descriere și această terminologie sunt preferate altora? Îndeosebi deoarece toate opțiunile de care dispuneau atunci păreau nepotrivite din capul locului. Formula: „o singură ființă, trei persoane (prosopa)", de exemplu, n-a fost în stare să excludă o Trinitate modalistă, deoarece termenul πρόσωπον *(prosopon)*, cu toate că se folosea în mod obișnuit pentru a desemna „persoana", mai putea să însemne și „mască" sau „arătare". Pe de altă parte, Părinții capadocieni voiau să afirme totodată că Dumnezeu este unul și trei, că atât unitatea, cât și trinitatea Sa constituie realități desăvârșite. „Când vorbesc despre Dumnezeu – scrie Sf. Grigorie de Nazianz –, tu trebuie să fii iluminat pe dată de o singură fulgerare de lumină și de trei fulgerări. Trei în însușiri, în ipostasuri sau Persoane, dacă preferă unii să le numească astfel, căci noi nu ne vom certa cu privire la nume atât timp cât silabele dau același sens; dar cu privire la *ousia*, adică la Dumnezeire, vorbim despre unime (unul)"[9].

Nu avem pretenții aici de tratare filosofică, deși se face un efort pentru utilizarea termenilor filosofici în vogă. Sensul ultim al termenilor însă este clar deosebit de sensul lor din filosofia greacă, iar nepotrivirea lor este recunoscută cinstit.

Acest lucru este deosebit de adevărat cu privire la *ipostas* – un termen crucial în teologia trinitară și în hristologie. Nici în aristotelism, nici în neoplatonism nu s-a intenționat ca termenul să desemneze o *persoană* în sens creștin (și modern), un agent, „posedând" propria-i natură și „lucrând" în consecință, un *subiect unic*, a cărui identitate absolută nu poate fi reprodusă în niciun chip. Împotriva „vechilor niceeni", Părinții capadocieni doreau să evidențieze că termenul niceean *homoousios („deoființă")* nu-L

identifică pe Fiul cu Tatăl la nivelul personal, ci doar la nivelul *ființei* (al *ousiei).* „Nici nu este Fiul Tată, căci Tatăl este unul, ci El este ceea ce este Tatăl; nici Duhul nu este Fiu căci El este din Dumnezeu, fiindcă Cel Unul-Născut este unul singur: dar El (Duhul) este ceea ce este Fiul."[10] Astfel, în Dumnezeu, „ce" este unul, dar cele trei ipostasuri sunt identități personale, ireductibile una la cealaltă în ființa lor personală. Ele „posedă dumnezeirea"[11], iar dumnezeirea se află „în ipostasuri"[12].

„Recunoaștem caracterul ipostatic (al Duhului) prin faptul că El (Duhul) Se revelează după Fiul și cu Fiul, și prin faptul că își primește subzistența de la Tatăl! Iar Fiul, Care Îl revelează în Sine și cu Sine, pe Duhul, Care purcede de la Tatăl, strălucește singur împreună cu lumina cea nenăscută și nu are nimic în comun cu Tatăl și cu Duhul în identitatea particularităților Sale, ci este revelat doar în însușirile proprii ipostasului Său. Iar Tatăl posedă caracterul ipostatic deosebit, de a fi Tată și de a fi independent de orice cauzalitate..."[13]

Același accent personalist apare în insistența Părinților greci asupra „monarhiei" Tatălui. Contrar concepției care a prevalat în Apusul post-augustinian și în scolasticismul latin, teologia greacă atribuie ipostasului Tatălui începutul „subzistenței" ipostatice, iar nu ființei comune. Tatăl este „cauza" și „principiul" (ἀρχή) naturii dumnezeiești, care este în Fiul și în Duhul Sfânt. Și mai frapant este faptul că această „monarhie" a Tatălui este constant utilizată de către Părinții capadocieni împotriva acelora care îi acuză de „triteism": „Dumnezeu este unul – scrie Sf. Vasile cel Mare – deoarece Tatăl este unul"[14]. Aceeași gândire se află și la Sf. Grigorie de Nazianz: „Dumnezeu este firea comună celor Trei, dar Tatăl este unirea Lor" (ἕνωσις)[15]. Pseudo-Dionisie vorbește de asemenea de Tatăl ca de „izvorul Dumnezeirii"[16], iar Sf. Ioan Damaschin, în a sa *Expunere exactă a credinței ortodoxe**, afirmă de asemenea dependența ființială a Fiului și a Duhului de *Persoana* Tatălui:

---

* *Dogmatica* (n. tr.).

„Orice are Fiul de la Tatăl, are și Duhul, inclusiv ființa Sa însăși. Iar dacă Tatăl nu există, atunci nu există nici Fiul și nici Duhul; iar dacă Tatăl nu are ceva, atunci nu are nici Fiul, nici Duhul. Mai mult, din cauza Tatălui, adică deoarece Tatăl există, există Fiul și Duhul; iar din pricina Tatălui, Fiul și Duhul au tot ceea ce au."[17]

Acceptând Niceea*, Părinții capadocieni au eliminat subordinaționismul lui Origen și al lui Arie, dar au păstrat într-adevăr – împreună cu înțelegerea proprie a vieții ipostatice – un subordinaționism biblic și ortodox, susținând identitatea personală a Tatălui ca originea supremă a întregii ființe și lucrări dumnezeiești: „Cei Trei (sunt) un singur Dumnezeu când sunt contemplați laolaltă; fiecare (este) Dumnezeu din pricina monarhiei (Tatălui)"[18]. Dezvoltându-și bine cunoscuta sa învățătură despre chipul lui Dumnezeu în om, Sf. Grigorie de Nyssa definește un aspect al existenței personale umane clar *deosebite* de aceea a lui Dumnezeu: fiecare persoană umană posedă puterea de a se reproduce pe sine, în timp ce în Dumnezeu există numai „una și aceeași Persoană din care se naște Fiul și purcede Duhul"[19]. Astfel, neamul omenesc se află într-un proces continuu de fragmentare, putând să-și redobândească unitatea numai prin *adoptarea* sa de către Tatăl în Hristos – adică devenind copii ai ipostasului unic care dă naștere fără fragmentare sau multiplicare. Origine a unității din Treime, Tatăl restaurează unitatea creației prin adoptarea umanității în Fiul Său, Noul Adam, în care omenirea este „recapitulată" prin lucrarea Duhului.

Nefiind speculație intelectuală abstractă, învățătura despre Sfânta Treime se află chiar în inima trăirii religioase bizantine: Trinitatea imanentă se manifestă ca Treime „iconomică", adică drept revelarea mântuitoare a lui Dumnezeu în istorie. Faptul se evidențiază deosebit de clar și în Sf. Liturghie, îndeosebi în canonul euharistic. Ca rugăciune solemnă adresată Tatălui de către comunitatea umană adoptată – unită în Fiul întrupat și invocându-L

* Hotărârile doctrinare de la Sinodul I Ecumenic, 325 (n. tr.).

pe Duhul Sfânt –, Euharistia este cu adevărat Taina unității dumnezeiești, fiind revărsată asupra oamenilor. Aceeași realitate trinitară este exprimată în nenumărate cântări, presărate prin perioadele liturgice bizantine. Iată o cântare solemnă de la Cincizecime, atribuită împăratului poet Leon al VI-lea (886-912) și constituind o prelucrare a celebrului *Trisaghion:*

„Veniți, popoare, să ne închinăm Dumnezeirii treiipostatice, Fiul în Tatăl, cu Duhul Sfânt.

Că mai înainte de timp Tatăl a născut pe Fiul, împărtășindu-I Lui veșnicia Sa și Tronul Său;

Iar Duhul Sfânt era în Tatăl, împreună slăvit cu Fiul.

O Putere, O Ființă, O Dumnezeire pe care toți o cinstim și zicem:

Sfinte Dumnezeule, Cel ce ai făcut toate prin Fiul, cu împreună lucrarea Duhului Sfânt;

Sfinte Tare, prin Care L-am cunoscut pe Tatăl și pe Duhul Sfânt sălășluit în lume;

Sfinte fără de moarte, Duhule Mângâietor, Cel ce purcezi din Tatăl și locuiești în Fiul.

Treime Sfântă, mărire Ție."[20]

În învățătura trinitară latină clasică, „Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt Se deosebesc doar în mod «relațional»"[21]. Oricare ar fi interpretarea dată ideii de „relație" inclusă în această declarație, este clar că gândirea occidentală a recunoscut primatul ontologic al *unității* ființiale față de diversitatea personală la Dumnezeu. Adică, Dumnezeu este unul în ființă, mai puțin în *Persoanele* dumnezeiești, Care sunt definite în termeni de *relații*. În gândirea bizantină însă – ca să facem uz de o expresie luată de la Sf. Maxim Mărturisitorul – „Dumnezeu este tot atât unime, cât și treime"[22], și probabil că există o tendință atât în cult, cât și în formulările filosofice – distincte de declarațiile doctrinare – să se acorde o anumită întâietate diversității personale asupra unității de ființă. Referirea la „deoființimea" *(omoousianitatea)* niceeană a constituit răspunsul bizantin la acuzația de „triteism".

Însă această referire nu putea fi hotărâtoare în ea însăşi, pentru simplul motiv că gândirea patristică greacă – şi îndeosebi aceea a capadocienilor – a presupus întotdeauna ca punct de plecare teologia apofatică: anume, că fiinţa lui Dumnezeu şi, prin urmare, sensul suprem al raporturilor (relaţiilor) ipostatice s-au înţeles ca fiind total mai presus de înţelegere, definire sau demonstrare. Chiar noţiunea că Dumnezeu este atât Unime cât şi Treime era o *revelaţie* ce ilustra această incomprehensibilitate. Căci nici o realitate, accesibilă minţii, n-ar putea fi atât „una“ cât şi „trei“. După cum spune Vladimir Lossky: „Incomprehensibilul Se revelează pe Sine în însuşi faptul de a fi incomprehensibil, căci incomprehensibilitatea Sa este înrădăcinată în faptul că Dumnezeu este nu numai Fire, ci şi Trei Persoane“[23].

Cunoaşterea lui Dumnezeu este posibilă, prin urmare, numai într-atât cât El Se revelează pe Sine, ca Treime imanentă, în „iconomia“ mântuirii, într-atât cât transcendentul *acţionează* (lucrează) la nivelul imanent. În unitatea fundamentală a acestor „acte“ sau „energii“ ale lui Dumnezeu, Părinţii greci, îndeosebi Sf. Vasile cel Mare şi Grigorie de Nyssa, descoperă semnul decisiv şi existenţial al unităţii fiinţei lui Dumnezeu. Bine cunoscutul argument al Sfântului Vasile în favoarea dumnezeirii Duhului Sfânt constă în faptul că Duhul posedă aceeaşi „energie“ ca şi Tatăl şi ca Fiul. La fel, Sf. Grigorie de Nyssa demonstrează unitatea fiinţială a Tatălui, a Fiului şi a Duhului Sfânt din unitatea lucrării Lor[24]. Acest argument, de asemenea, se integrează în contextul polemicii capadocienilor împotriva lui Eunomiu, care afirma posibilitatea cunoaşterii fiinţei lui Dumnezeu. Nici o cunoaştere referitoare la Dumnezeu nu este cu putinţă – afirmau capadocienii – fără numai din „energiile“ Lui. Treimea „iconomică“ revelată în lucrarea lui Dumnezeu din lume este, deci, singura bază posibilă pentru a afirma că Dumnezeu este, într-adevăr – paradoxal şi incomprehensibil – Treime transcendentă şi imanentă. Învăţătura Sf. Grigorie de Nyssa despre „energii“ este bine descrisă de C.L. Prestige:

„La oameni..., în ciuda solidarităţii întregii specii, fiecare individ acţionează separat, astfel încât este cuvenit să-i privim ca

mulți. Nu este tot așa... în privința lui Dumnezeu. Tatăl niciodată nu lucrează independent de Fiul, nici Fiul independent de Duhul. Lucrarea dumnezeiască... începe totdeauna de la Tatăl, continuă prin Fiul și se desăvârșește în Duhul Sfânt; nu există lucrare individuală separată a vreuneia dintre Persoane; energia trece invariabil prin Cei Trei, deși rezultatul nu înseamnă trei lucrări, ci una singură."[25]

În realitate, principiul aristotelic potrivit căruia fiecare „natură" (φύσις) își are propria sa „energie" (ἐνέργεια) – adică o manifestare perceptibilă existențial – asigură fundalul terminologic pentru conceptul patristic de „energie". (Găsim această terminologie utilizată și în hristologie, unde Sf. Maxim Mărturisitorul, de pildă, va susține că cele două firi din Hristos presupun două „energii" sau voințe). Totuși, semnificativ, diada aristotelică natură-energie* n-a fost socotită suficientă în sine când s-a aplicat lui Dumnezeu, fiindcă în firea lui Dumnezeu factorul *lucrător* (activ) decisiv este ipostatic. Din această cauză, „energia" dumnezeiască reflectă viața comună a celor trei Persoane. Aspectele personale ale subzistenței dumnezeiești nu dispar într-o singură „lucrare", și, într-adevăr, numai viața treimică a lui Dumnezeu se comunică și se împărtășește în „energie": prin „energie", deci, ipostasurile dumnezeiești se arată în întrepătrunderea lor (περιχώρησις)[26]: „Eu sunt în Tatăl și Tatăl este în Mine" (Ioan 14, 11). Persoanele umane, deși de asemenea sunt de o fire și de o ființă, ele acționează dezunit și adesea în conflict unele cu altele. Dar în Dumnezeu, *perihoreza* exprimă dragostea desăvârșită și, prin urmare, unitatea desăvârșită a „energiei", a celor trei ipostasuri, însă fără vreo amestecare sau contopire. „Energia", deoarece este întotdeauna treimică, este mereu expresie și împărtășire a dragostei: „Precum M-a iubit pe Mine Tatăl, așa v-am iubit și Eu pe voi: rămâneți în dragostea Mea" (Ioan 15, 9).

---

* Fire-lucrare (n. tr.).

Probabil că numai în contextul învățăturii despre perihoreză trebuie să înțelegem singurul pasaj din opera Sf. Grigorie Palamas, unde pare că el s-ar fi inspirat din imaginea „psihologică“ augustiniană a Sfintei Treimi[27]. Palamas scrie: „Acest Duh de sus al Cuvântului este ca iubirea tainică a Tatălui către Cuvântul tainic născut; El este dragostea ce o are Cuvântul, Fiul iubit, față de Tatăl Care L-a născut. Fiul face aceasta, întrucât El vine de la Tatăl împreună cu această dragoste, iar această dragoste rămâne firesc asupra Lui“[28]. Deoarece întreaga atitudine față de Sfânta Treime este diferită la Palamas de aceea a Fericitului Augustin, desigur, datorită acestei interpretări personaliste ce se poate da chipului „psihologic“ este ea folosită aici pentru a sugera taina treimică: dragostea unește cele trei ipostasuri dumnezeiești și, prin propria lor „energie“ sau „lucrare“ comună, dragostea lor se revarsă asupra celor vrednici să o primească.

2. IPOSTAS, FIINȚĂ ȘI ENERGIE

Distincția – o reală distincție – între „ființa“ dumnezeiască și „energia“ dumnezeiască devine inevitabilă în contextul învățăturii despre „îndumnezeire“, care implică o „participare“ a omului creat la viața necreată a lui Dumnezeu, a Cărui ființă rămâne transcendentă și total neîmpărtășibilă. Toate aceste aspecte ale învățăturii despre Dumnezeu, de fapt, vor fi abordate simultan în decursul controverselor dintre Sf. Grigorie Palamas și adversarii săi în secolul al XIV-lea. Concluzia sa, în mod necesar, este că „trei elemente aparțin lui Dumnezeu: ființa, energia și treimea ipostasurilor dumnezeiești“[29].

Această întreită distincție devine inevitabilă îndată ce se respinge poziția augustiniană față de Sfânta Treime, în favoarea celei capadociene. Căci, într-adevăr, dacă Persoanele sunt doar relații înăuntrul ființei, revelarea lui Dumnezeu – dacă se poate vorbi de așa ceva – este o revelare fie a „ființei“, fie a simbolurilor „analoge“ create. Atunci, „energiile“ sau sunt „ființa“ lui Dumnezeu,

sau semne create, și nu există deosebire reală în *Dumnezeu.* Dar dacă, dimpotrivă, Persoanele sunt distincte de ființă, care este comună lor, dar transcendentă și inaccesibilă omului, și dacă în Hristos omul se întâlnește „față în față“ cu Dumnezeu, astfel încât există o reală „participare“ la existența dumnezeiască, iar existența dumnezeiască împărtășită poate să fie doar un dar gratuit din partea lui Dumnezeu, care dar apără caracterul inaccesibil al ființei și al transcendenței lui Dumnezeu. Această dăruire-de-Sine a lui Dumnezeu este „energia“ dumnezeiască. Dumnezeu cel viu și personal este într-adevăr Dumnezeu lucrător.

Am văzut că învățătura despre „energii“ din tradiția bizantină este miezul atât al înțelegerii creației, cât și al hristologiei. Refuzând să reducă ființa lui Dumnezeu la conceptul filosofic de simplă „ființă“, gândirea bizantină afirmă realitatea deplină și distinctă a vieții ipostatice tri-unice a lui Dumnezeu *ad intra,* ca și „multiplicarea“ Sa în calitate de Creator *ad extra.* Aceste două „multiplicități“ nu coincid însă. Terminologia pe care a primit-o învățătura despre energii, în raportul său cu cele trei ipostasuri, s-a statornicit în sinteza palamită din secolul al XIV-lea:

„Denumirile proprii ale ipostasurilor divine sunt comune energiilor, în timp ce denumirile comune ipostasurilor sunt proprii fiecăreia dintre energiile dumnezeiești. Astfel, *viața* este o numire comună Tatălui, Fiului și Duhului. Dar *preștiința* nu se numește *viață,* nici nu este *simplitate,* nici *neschimbabilitate,* nici vreo altă energie. Astfel, fiecare dintre realitățile pe care le-am enumerat aparține în același timp Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt. Dar acestea aparțin numai unei singure energii, iar nu tuturor. Fiecare realitate are, de fapt, o singură semnificație. Invers, Tatăl este denumirea proprie a unui singur ipostas, dar ea este evidentă în toate energiile... Și același lucru este adevărat cu privire la numirile de Fiu și de Duh... Și astfel, din moment ce Dumnezeu în deplinătatea Sa este deplin întrupat, El a unit neschimbat, cu mine întreg..., ființa dumnezeiască și toată puterea și energia ei într-unul singur dintre ipostasurile dumnezeiești. Astfel, de asemenea, prin

fiecare dintre „energiile“ (lucrările) Sale, ne împărtăşim din Dumnezeu întreg... Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh...“[30]

Întreita distincţie: fiinţă, ipostas, energie, nu constituie o împărţire a fiinţei lui Dumnezeu; ea reflectă viaţa tainică a „Celui-ce-este“ – transcendent, tri-personal şi prezent în creaţia Sa.

Formulările palamite din secolul al XIV-lea au fost precedate de elaborări teologice care s-au ocupat de aceeaşi întreită distincţie. Între anii 1156 şi 1157, două sinoade locale ţinute la Constantinopol au dezbătut problema dacă jertfa lui Hristos, în dimensiunea sa istorică şi în cea euharistică, s-a adus numai Tatălui sau Sfintei Treimi. Soterihos – un teolog – a fost condamnat deoarece susţinea că actele de aducere şi de primire ar constitui *însuşirile ipostatice* ale Fiului, respectiv ale Tatălui – o părere pe care sinoadele au socotit-o drept o confuzie între Treimea „transcendentă“ şi Treimea „iconomică“, sau între însuşirile ipostatice şi „energii“. Şi, într-adevăr, Liturghiile bizantine, a Sfântului Vasile cel Mare şi a Sfântului Ioan Gură de Aur, includ, la aducerea Darurilor, „Rugăciunea din timpul cântării heruvimice“, o rugăciune adresată lui Hristos: „Că Tu eşti Cel ce aduci şi Cel ce Te aduci, Cel ce primeşti şi Însuţi eşti primit“*. Taina vieţii ipostatice, aşa cum este revelată în actul întrupării şi al Răscumpărării, este exprimată şi într-un tropar pascal (rostit de către preot când aduce Darurile în Sf. Altar la Liturghie): „În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul ca un Dumnezeu, în Rai cu tâlharul şi pe scaun împreună cu Tatăl şi cu Duhul ai fost, Hristoase, toate umplându-le, Cel ce eşti necuprins“ (*Liturghier*).

Pentru aceea, chiar dacă Tatăl singur este destinatarul rugăciunii euharistice, actul de „primire“ a jertfei este un act treimic, la fel cum sunt toate actele dumnezeieşti *ad extra*[31]. Taina Întrupării constă însă în faptul că ipostasul dumnezeiesc al Logosului

---

* În *Liturghier*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1974, p. 113: „...Cel ce primeşti şi *Cel ce Te împarţi*“ (n. tr.).

și-a asumat de asemenea și rolul de a oferi, de a aduce cu Sine omenitatea la tronul Tatălui. Jertfa euharistică este exact această aducere, săvârșită în Trupul lui Hristos, unde firea omenească este pătrunsă de energia dumnezeiască, așa cum este ea asumată de ipostasul Logosului.

Existența personală, ipostatică, implică o „deschidere" ce face posibil ca Logosul întrupat să „aducă" și să „primească", să fie om și Dumnezeu, și să rămână, cu Tatăl și cu Duhul, Cel ce pune în lucrare „energiile" ce caracterizează firea dumnezeiască.

3. DUMNEZEUL CEL VIU

„Dumnezeu – când a vorbit cu Moise – nu a zis: «Eu sunt ființa», ci a zis: «Eu sunt cel ce sunt» (Ieșirea 3, 14). Prin urmare, nu Cel-ce-este provine din ființă, ci ființa provine din Cel-ce-este, căci Cel-ce-este cuprinde în Sine toată ființa."[32] Când Palamas, în pasajul citat aici, se referă explicit la învățătura biblică despre Dumnezeul cel viu, sau când refuză să identifice ființa lui Dumnezeu cu noțiunea filosofică de „ființă", zicând: „Ființa este în mod necesar existență, dar existența nu este în mod necesar ființă"[33] – el exprimă însuși conținutul disputei sale cu Varlaam și Achindin, dar și susține *teologia* Părinților capadocieni.

Am observat deja că antagonismul din societatea bizantină care i-a opus pe monahi „umaniștilor" implica o înțelegere a soartei omului întemeiată pe Sfânta Scriptură, ca opusă unei înțelegeri întemeiate pe spiritualismul platonic. O problemă similară a apărut la nivel de „teologie" propriu-zisă, adică de învățătură despre Dumnezeu. Chestiunea s-a complicat prin faptul că scolastica latină a pus la îndemâna anti-palamiților bizantini o adevărată interpretare „greacă" a ființei dumnezeiești, iar ei au devenit ușor *latinophrones (latinizanți)*. Căci, într-adevăr, importanța *reală* a disputei din jurul adaosului *Filioque* consta în faptul că cele două părți susțineau o concepție diferită despre Dumnezeu. Răsăritul refuza să identifice ființa lui Dumnezeu cu conceptul de „ființă

simplă"*, în timp ce Apusul admitea această identificare pe temeiul premiselor filosofice grecești. Problema cu siguranță că n-ar fi putut fi rezolvată prin colecții de „texte doveditoare" scripturistice și patristice, chiar dacă acordul era evident posibil la nivelul canonic – interpolarea unilaterală de către latini a crezului – și în domeniul terminologiei: purcederea „de la ambii" putea fi acceptată de răsăriteni în planul „iconomiei". Controversa viza în realitate – așa cum spune Vladimir Lossky – faptul că:

„Prin dogma despre *Filioque* Dumnezeul filosofilor și al savanților este introdus în locul Dumnezeului celui viu... Ființa incognoscibilă a Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh dobândește atribute pozitive. Ea devine obiectul Teologiei naturale, care se ocupă de «Dumnezeu în general» și care Dumnezeu poate fi Dumnezeul lui Descartes, sau Dumnezeul lui Leibnitz, sau poate chiar – până la un punct, Dumnezeul lui Voltaire și al deiștilor dezcreștinați din secolul al XVIII-lea."[34]

Această concluzie poate să apară unora ca o exagerare. Însă este deopotrivă caracteristic și încurajator că tocmai acei teologi moderni ai Apusului, care sunt cei mai preocupați de a face iarăși din teologia creștină o teologie kerygmatică (vestitoare) și atrăgătoare – așa cum era într-o altă epocă –, propun o reîntoarcere la conceptele de Dumnezeu pre-augustiniene, „unde cele trei ipostasuri au fost considerate mai întâi de toate din unghiul funcțiilor lor personale ireductibile"[35]. „Fără experierea de către noi a Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh în cadrul istoriei mântuirii, n-am mai fi în stare, în ultimă instanță, să gândim cumva despre subzistența lor distinctă ca despre singurul Dumnezeu."[36]

NOTE

1. *Oratio* 45, 4, (Migne) P.G. 36:628 B-C.
2. *Oratio* 40, 41, (Migne) P.G. 36:417 B-C.

---

* Necompusă (n. tr.).

3. Ambele citate sunt din George Florovsky, *Vostocinîe Otţî* (Părinţi Răsăriteni). Paris, YMCA Press, 1931, p. 23.

4. Tratatul este adresat lui *Ablatius,* ed. F. Mueller, Leiden, 1958, p. 37-57.

5. Théodore de Régnon, *Éludes de théologie positive sur la Sainte Trinité* (Studii de teologie pozitivă despre Sfânta Treime), Paris, 1892, I, 433. Vezi şi L. Prestige. *God in Patristic Thought* (Dumnezeu în gândirea patristică), Londra, SPCK, 1952, p. 233-241, şi J.N.D. Kolly, *Early Christian Doctrines* (Învăţături de credinţă creştine primare). Londra, Black, 1958, p. 253-279.

6. De Régnon, *Études*, I, 365.

7. Karl Rahner, *The Holy Trinity* (Sfânta Treime), trad. în engleză de Joseph Donceel, S.J., London: Burns and Oates, 1969, p. 110-111.

8. Lossky, *Mystical Theology* (Teologia mistică), p. 47.

9. *Oratio* 39, 11, (Migne) P.G. 36:345 C-D.

10. Sf. Grigorie de Nazianz, *Oratio* 31, 9, (Migne) P.G. 36; 144 A.

11. Sf. Grigorie de Nazianz, *Poeme dogmatice,* 20, 3, (Migne) P.G. 37:414 A.

12. Sf. Grigorie de Nazianz, *Oratio* 31, 41, (Migne) P.G. 36:149 A;

13. Sf. Vasile cel Mare, *Scrisoarea 38,* 4, (Migne) P.G. 32:329 C-D.

14. Sf. Vasile cel Mare, *Contra Sab.*, 3; (Migne) P.G. 31:605 A.

15. *Oratio* 42, 15; P.G. 36:476 B.

16. Pseudo-Dionisie, *Despre numele divine* 2, 7, (Migne) P.G. 3:645 R.

17. *De fide orthodoxa (Dogmatica)* 1, 8, (Migne) P.G. 94: 324 B; trad. engleză de F.H. Chase, *Fathers of the Church* 37, New York, 1958, p. 184.

18. Sf. Grigorie de Nazianz, *Oratio* 40, 41; (Migne) P.G. 36:417 B.

19. *Adversus Graecos,* (Migne) P.G. 45:180.

20. *Penticostar,* Atena, edit. Fos, 1960, p. 218.

21. K. Rahner, *op. cit,* p. 68.

22. *Capita theologica et oecuomen,* II, 1, (Migne) P.G. 90:1125 A.

23. *Op. cit.,* p. 64.

24. Vezi, L. Prestige, *op. cit.,* p. 257-260.

25. *Op. cit.,* p. 260.

26. Termenul s-a folosit pentru prima oară în hristologie (vezi, Prestige, *God în Patristic Thought,* p. 291-299); el a început să fie aplicat raporturilor inostatice de către Pseudo-Chiril şi de Sf. Ioan Damaschin.

27. Opera Fericitului Augustin, *De Trinitate,* fusese deja tradusă în limba greacă de Maxim Planudes în secolul al XIII-lea şi putea fi cunoscută de Palamas.

28. *Cap. phys.,* 36, (Migne) P.G. 151:1144 D-1145 A.

29. *Cap. phys.* 75, (Migne) P.G. 151:1173 B.

30. *Contra lui Achindyn,* V, 27; editori: Kontogiannes şi Phanourgakes, p. 373-374.

31. Cu privire la sinoadele din 1156 şi 1157, vezi J. Meyendorff, *Christ,* p. 152-154.

32. Sf. Grigorie Palamas, *Triade* III, 2, 12; ed. J. Meyendorff, în *Spicilegium Sacrum Lovaniense,* 31 (Louvain, 1959); Palamas îl parafrazează pe Sf. Grigorie de Nazianz, *Oratio* 45, 3, (Migne) P.G. 36:625 C.

33. *Contra lui Achindyn* III, 10; ediţia Kontogiannes şi Phanourgakes, p. 184.

34. „The procession of the Holy Spirit în Orthodox Triadology" (Purcederea Duhului Sfânt în triadologia ortodoxă"), în *Eastern Orthodox Churches Quarterly,* supliment: *Despre Duhul Sfânt* (1948), p. 46. Vezi şi disputa privitoare la *Filioque* dintre teologii ortodocşi (episcopul Cassian, Meyendorff, Verhovskoi şi alţii) şi romano-catolici (Camelot, Bouyer, Henry, Dubarle, Dondaine şi alţii), publicată în *Russie et Chrétienté,* 1950, Nr. 3-4.

35. Cf. J. Meyendorff, *Christ,* p. 166.

36. K. Rahner, *op. cit,* p. 111.

XV

TEOLOGIA SACRAMENTALĂ: CRUGUL VIEȚII

În cartea sa intitulată *Viața în Hristos* – comentariu la Botez, Mirungere și Euharistie –, Nicolae Cabasilas scrie: „Este posibil pentru sfinți ca în această lume nu numai să fie orientați și pregătiți pentru viața (veșnică în Hristos), ci chiar și acum să trăiască și să lucreze potrivit ei“[1]. Împărăția lui Dumnezeu – anticipare a desăvârșirii eshatologice – este deja accesibilă în Trupul lui Hristos: această posibilitate de „a fi în Hristos“, de a „participa“ la viața dumnezeiască – starea „firească“ a omenirii – se manifestă, după bizantini, îndeosebi în Tainele, sau „*mysteria*“, Bisericii. Aceste Taine sunt înțelese mai puțin ca lucrări (acte) izolate, prin care se pogoară un har „deosebit“ asupra persoanelor individuale prin slujitori special instituiți și lucrând cu intenție în scopul propus, și mai mult ca aspectele unei Taine unice a Bisericii, în care Dumnezeu își împărtășește viața Sa dumnezeiască omenirii, răscumpărând omul din păcat și din moarte și revărsând asupra omului slava nemuririi.

1. NUMĂRUL SFINTELOR TAINE

Teologia bizantină nu cunoaște distincția occidentală dintre „*sacramenta*" și „*sacramentalia*" și nici nu s-a angajat vreodată oficial în vreo limitare strictă a numărului Sfintelor Taine. În perioada patristică n-a existat un termen special pentru a denumi „sacramentele" (Tainele) drept categorie specifică a lucrărilor Bisericii: termenul de μυστήριον *(mysterion)* s-a utilizat la început în sensul mai larg și general de „taină a mântuirii"[2] și doar în subsidiar pentru a desemna *lucrările* specifice care conferă mântuirea. În acest al doilea sens s-a folosit împreună cu termeni ca „rânduieli" sau „sfințiri"[3]. Teodor Studitul dădea în secolul al IX-lea o listă de șase taine: „Sfânta luminare (Botezul: *photismos)*, „Synaxa" (σύναξις - Euharistia), Mirungerea, Hirotonia, tunderea în monahism și slujba înmormântării[4]. Învățătura despre cele „Șapte Sfinte Taine" apare pentru prima oară – într-un mod foarte caracteristic – în *Mărturisirea de credință* cerută împăratului Mihail Paleologul de către papa Clement al IV-lea, în anul 1267[5]. Mărturisirea fusese pregătită, desigur, de teologi latini.

Vădita origine apuseană a acestei stricte enumerări a Sfintelor Taine nu a împiedicat acceptarea ei largă de către creștinii răsăriteni după secolul al XIII-lea, chiar printre cei care au respins înverșunat unirea cu Roma. Se pare că această acceptare a rezultat nu atât de mult din influența teologiei latine, cât din fascinația particulară, medievală și bizantină exercitată de numerele simbolice: îndeosebi, numărul șapte evoca o asociere cu cele șapte daruri ale Duhului Sfânt de la Isaia 11, 2-4. Dar la autorii bizantini care acceptă „cele șapte Sfinte Taine" găsim diverse liste ce se concurează una pe alta. Monahul Iov (sec. al XIII-lea), autor al unei disertații asupra Sfintelor Taine, include în listă tunderea în monahism, așa cum a făcut-o și Teodor Studitul, dar îmbină într-o singură Taină Pocăința și Maslul[6]. Simeon, Arhiepiscopul Tesalonicului (sec. al XV-lea), accepta și el caracterul sacramental al tunderii în monahism, dar o pune în rând cu Pocăința"[7], considerând Maslul ca Taină separată. Între timp, Ioasaf, mitropolitul

Efesului – un contemporan al lui Simeon – declară: „Eu cred că Tainele Bisericii nu sunt şapte, ci mai multe" şi dă o listă de zece Taine, listă care include sfinţirea Bisericii, slujba înmormântării şi tunderea în monahism[8].

Evident, Biserica Bizantină nu s-a angajat niciodată oficial faţă de vreo listă anume. Mulţi autori acceptă o serie normativă de şapte Sfinte Taine – Botezul, Mirungerea, Euharistia, Preoţia, Nunta, Pocăinţa şi Maslul –, în timp ce unii dau o listă mai lungă, iar alţii evidenţiază importanţa preeminentă şi exclusivă a Botezului şi a Euharistiei, iniţierea creştină fundamentală în „noua viaţă". Astfel, Sf. Grigorie Palamas proclamă că „în aceste două (Sfinte Taine) îşi are rădăcina întreaga noastră mântuire, deoarece întreaga iconomie a lui Dumnezeu-omul este recapitulată în ele"[9]. Iar Nicolae Cabasilas a compus celebra sa carte despre *Viaţa în Hristos* ca un comentariu la Botez, Mirungere şi Euharistie.

2. BOTEZ ŞI MIRUNGERE

În Biserica de Răsărit, Botezul şi Mirungerea (ultima fiind săvârşită prin ungerea cu „Sfântul Mir" binecuvântat de episcopi) se săvârşesc în mod normal împreună. Îndată după primirea Botezului şi a Mirungerii, copilul este primit la comuniunea euharistică. Deci nu există nicio deosebire practică între primirea unui copil sau a unui adult în sânul Bisericii. În ambele cazuri, o fiinţă umană care a aparţinut „vechiului Adam" prin propria naştere naturală este introdusă în „viaţa nouă" prin primirea Botezului, a Mirungerii şi a Sfintei Împărtăşanii. Iniţierea creştină este un act unic şi indivizibil: „Dacă cineva nu primeşte Mirungerea, acela nu este botezat desăvârşit" – scrie Simeon al Tesalonicului"[10].

După cum am văzut, învăţătura patristică despre mântuire se fundamentează nu atât pe ideea de vină moştenită de la Adam şi din care omul se liberează în Hristos, cât pe temeiul unei înţelegeri mai existenţiale a omenităţii „căzute" şi „răscumpărate". De la „vechiul Adam", prin naşterea sa naturală, omul moşteneşte

o formă deficitară de viață – legată de mortalitate, păcătoasă în mod inevitabil, lipsită de libertatea fundamentală față de „prințul lumii acesteia". Alternativa la această stare „căzută" este „viața în Hristos", care este viața adevărată și „naturală" umană, darul lui Dumnezeu conferit în Taina Bisericii. „Botezul – scrie Nicolae Cabasilas – nu este altceva decât a fi născut potrivit lui Hristos și a primi adevărata noastră ființă și natură."[11]

Atât în rânduiala Botezului, cât și în comentariile teologice din perioada bizantină, accentul se pune pe sensul pozitiv al Botezului ca „naștere din nou". „Ziua mântuitoare a Botezului – continuă Cabasilas – devine zi onomastică pentru creștini, deoarece atunci ei sunt plăsmuiți și conturați, iar viața noastră lipsită de contur și nedefinită dobândește contur și definire."[12] Iarăși potrivit lui Cabasilas, toate denumirile scripturistice și tradiționale ale Botezului indică același sens *pozitiv:* „Naștere", „naștere din nou", „re-plăsmuire" „pecete", ca și „baie", „îmbrăcare", „ungere", „dar", „luminare", „spălare" – toate înseamnă următorul lucru unic: ritualul constituie începutul existenței pentru cei care există și viază pentru Dumnezeu[13].

A considera Botezul „naștere din nou" presupune și că el este un dar gratuit din partea lui Dumnezeu, și nu este în niciun sens dependent de alegerea umană, de consimțământ sau chiar de conștiință: „Așa cum se întâmplă în cazul nașterii naturale, noi nu contribuim nici chiar cu bunăvoința la toate binefacerile ce rezultă din Botez"[14]. De aceea, în Răsărit, n-a existat niciodată vreo îndoială serioasă sau vreo dispută cu privire la botezul pruncilor. Această legitimitate s-a întemeiat nu pe ideea de „păcat", care l-ar face chiar pe copil vinovat în ochii lui Dumnezeu și ca având nevoie de Botez ca îndreptare, ci pe faptul că, în toate etapele vieții, inclusiv pruncia, omul are nevoie „să se nască din nou" – adică să înceapă o viață nouă și veșnică în Hristos. Ținta eshatologică supremă a vieții celei noi nu poate fi înțeleasă deplin nici chiar de „adultul conștient".

„Așa cum nu este posibil să înțelegem puterea ochilor sau suavitatea culorilor fără lumină, sau pentru cei ce dorm, când sunt

încă în somn, să înțeleagă treburile celor treji, tot așa în viața aceasta este cu neputință să înțelegem noile mădulare și însușirile lor îndreptate numai către viața ce va să vină... Totuși noi suntem mădulare ale lui Hristos, iar acesta este rezultatul Botezului. Splendoarea și frumusețea mădularelor depind de Cap, deoarece mădularele nu s-ar arăta frumoase de n-ar fi atașate Capului. Dintre aceste mădulare, Capul este ascuns în viața de aici, dar se va evidenția clar atunci când ele vor străluci împreună cu Capul."[15]

Deoarece este mădular al Trupului lui Hristos prin Botez, omul devine iarăși „teocentric" – adică își redobândește destinul inițial, destin eshatologic și tainic, deoarece el participă la însăși Taina lui Dumnezeu. Ca dar dumnezeiesc, fie că este revărsat asupra unui adult, fie asupra unui prunc, Botezul este începutul unei vieți noi. Cum scrie Teodoret de Cir:

„Dacă singurul sens al Botezului ar fi iertarea păcatelor, de ce am mai boteza copiii nou-născuți care încă n-au gustat păcatul? Dar Taina Botezului nu se limitează la aceasta; ea este o făgăduință de daruri mai mari și mai desăvârșite. În Botez se află făgăduințele îndulcirilor viitoare. În Botez se află prevestirea viitoarei învieri, o comuniune cu Patima Stăpânului, participare la învierea Lui, veșmântul mântuirii, haina veseliei, podoabă de lumină, sau mai degrabă este însăși lumina."[16]

Ca „început" și făgăduință de viață nouă, Botezul implică voie liberă și creștere. El nu desființează libertatea umană, ci o restaurează în forma ei originară și „naturală". În cazul Botezului pruncilor, această restaurare, desigur, este doar potențială, dar Sfânta Taină implică totdeauna o chemare la libertate. În tradiția bizantină, formula Botezului nu se pronunță ca în Apus, în numele slujitorului care oficiază Taina: „Eu te botez", ci este o declarație solemnă în numele celui ce se botează: „Se botează robul lui Dumnezeu (Numele), în numele Tatălui și al Fiului, și al Sfântului Duh." „Aceasta – scrie Simeon al Tesalonicului – înseamnă libertatea celui botezat."[17] După Botez, calea către Dumnezeu este o „sinergie" între puterea lui Dumnezeu și efortul omenesc liber.

Mai este și o eliberare din legăturile satanei – tiranul și uzurpatorul – indicată de exorcismele ce preced Sfânta Taină a Botezului[18].

Tradiția bizantină a păstrat practica veche creștină a Botezului prin tripla afundare. De fapt, afundarea a fost considerată cândva esențială pentru validitatea Tainei, iar unii polemiști anti-latini severi* au pus sub semnul întrebării eficiența Botezului occidental, pe motiv că s-a săvârșit prin stropire. Afundarea constituie într-adevăr semnul sensului Botezului. „Apa distruge o viață, dar o inaugurează pe cealaltă; ea îneacă omul vechi și îl înviază pe cel nou" – scrie Cabasilas[19]. „Înecul" nu poate avea sens deplin altfel decât prin afundare.

Omului slobozit din robia lui satana prin Botez, Duhul îi dă capacitatea de „a fi activ în energiile spirituale" – după altă expresie a lui Cabasilas[20]. Am văzut deja că teologia patristică bizantină a recunoscut o legătură între darurile Duhului Sfânt și libertatea umană; răscumpărarea omenirii presupune că nu numai „natura" (firea) omenească, ci și *fiecare om*, în mod liber și personal, își va găsi locul său în noua creație „recapitulată" în Hristos. Darul Sfântului Duh de la Mirungere este principalul semn sacramental al acestei dimensiuni specifice a mântuirii, care, potrivit normei liturgice, este inseparabilă de Botez. Astfel, „viața în Hristos" și „viața în Duhul" nu sunt două forme separate ale spiritualității; ele sunt aspecte complementare ale aceluiași drum, ducând spre „îndumnezeirea" eshatologică.

În mod firesc unită cu Botezul într-un singur ritual de inițiere creștină, Mirungerea este săvârșită separat numai în cazuri de împăcare cu Biserica ale unor categorii de eretici și schismatici, enumerați în canonul 95 al Sinodului *Trulan* (quini-sext). Rostul ei este apoi – prin „Pecetea darului Duhului Sfânt" (formulă pronunțată de preot în timpul ungerii) – să valideze Botezul creștin săvârșit în circumstanțe excepționale – adică în afara limitelor canonice ale Bisericii.

---

* Anti-catolici (n. tr.).

3. MĂRTURISIREA

Mărturisirea sacramentală – adică împăcarea cu Biserica pentru păcatele săvârşite după Botez – s-a dezvoltat paralel în Răsărit şi în Apus. Iniţial act public, cerut de la păcătoşii care fie fuseseră excomunicaţi oficial, fie comiseseră fapte ce impuneau excomunicarea – treptat şi în special după secolul al IV-lea –, Mărturisirea a luat forma unei confesiuni particulare, urmată de o rugăciune de iertare pronunţată de preot. Apoi ea s-a identificat aproape complet cu practica unei îndrumări duhovniceşti particulare, larg răspândite în special în comunităţile monahale.

Dezvoltarea practicii şi a teologiei penitenţiale în lumea bizantină a fost deosebită de partea omologă apuseană, prin aceea că ea n-a cunoscut niciodată influenţa unor interpretări juridice privind mântuirea, ca de exemplu în doctrina anselmiană a „satisfacţiei", şi n-a fost confruntată cu o criză comparabilă cu Reforma şi cu Contrareforma apuseană, cu accentul pus de Contrareformă asupra autorităţii clericale.

Literatura patristică şi bizantină privind căinţa este aproape în întregime ascetică şi morală. Foarte puţini autori de tratate ascetice despre Mărturisire menţionează anume iertarea sacramentală ca o cerinţă expresă. Această tăcere nu presupune că nu a existat căinţă sacramentală. Cu excepţia cazurilor de excomunicare expresă, care trebuiau urmate de o împăcare tot atât de expresă (oficială), Mărturisirea a fost numai încurajată, dar nu impusă. În nenumăratele sale chemări la căinţă, Sf. Ioan Gură de Aur menţionează adeseori „mărturisirea", adică deschiderea conştiinţei cuiva în faţa unui martor sau în faţa „Bisericii". Dar nu pare să fie înţeleasă aici Mărturisirea sacramentală obişnuită. În cele nouă predici ale sale ce se ocupă special de „căinţă", numai o singură dată se referă el la Biserică drept for direct: „Ai săvârşit păcatul? Intră în biserică şi căieşte-te pentru păcatul tău... Eşti bătrân şi încă mai păcătuieşti? Intră (în biserică) şi căieşte-te; căci aici se află doctorul, nu judecătorul; aici nu se cercetează pentru vină, ci se primeşte iertarea păcatelor"[21].

Un istoric bisericesc francez are dreptate, probabil, când scrie: „Bizantinii rar se duc la Mărturisire, cel puțin în lumea laică, fiindcă în mănăstiri... Mărturisirea se practică regulat. Dar este aceasta cu adevărat Mărturisire, sau este o îndrumare a conștiinței mirenilor obișnuiți de către părinții lor duhovnicești? Ambele practici există și, în mănăstiri, ele nu se deosebesc una de alta“[22].

Literatura ascetică și canonică menționează adeseori cerințele penitențiale: perioade de oprire de la împărtășire, metanii și fapte de milostenie cerute ca răscumpărare pentru faptele comise și mărturisite. Dar, cu excepția păcatelor „de moarte“ – omucidere, apostazie, adulter – urmate de opriri oficiale de la împărtășire, de nicăieri nu rezultă evident că este necesară iertarea preotului pentru a pecetlui actul căinței. Dimpotrivă, numeroase izvoare descriu iertări date de monahi nehirotoniți[23], o practică ce a supraviețuit în mănăstirile răsăritene până astăzi.

Diversele forme de iertare aflate în *Evhologhiile (Molitfelnicele)* bizantine și în *Penitențiarii*[24], toate au aspect de rugăciune: „În Răsărit – scrie A. Almazov – totdeauna s-a înțeles că iertarea este exprimată prin rugăciune, și chiar dacă se utilizează o formulă declaratorie, ea înseamnă că iertarea păcatelor se atribuie lui Dumnezeu în persoană“[25]. Formule declaratorii ca: „Eu, nevrednicul preot... te iert și te dezleg...“ – care au pătruns în unele *Evhologhii* grecești și slavone – toate sunt de origine latină și post-scolastică și au fost adoptate în cadrul unei latinizări generale a ritualului bizantin.

Înșiși teologii bizantini au stat la îndoială cu privire la statutul precis al Mărturisirii printre *Tainele* Bisericii, și adeseori au pus-o fie lângă tunderea în monahism, fie alături de Maslu. Dar, prin secolul al XV-lea, mărturisirea particulară la un preot, urmată de o rugăciune pentru iertarea păcatelor, devenise o practică general acceptată printre laici, existând și alternativa mărturisirii la monahii nehirotoniți în mănăstiri. Această lipsă de claritate atât în teologie, cât și în practică a avut un efect pozitiv: Mărturisirea și Penitența s-au interpretat în primul rând ca o formă de vindecare spirituală. Căci însuși păcatul, în antropologia creștină răsăriteană,

este în primul rând o boală, este „patimă". Fără a nega privilegiul petrin al cheilor transmis tuturor episcopilor, sau puterea apostolică de a ierta păcatele, a cărei deținătoare este Biserica, teologii bizantini nu au căzut niciodată în ispita de a reduce păcatul la noțiunea de infracțiune juridică și care trebuie condamnată, pedepsită sau iertată; totuși ei erau conștienți de faptul că păcătosul este în primul rând un prins al satanei și, ca atare, este bolnav de moarte. Din acest motiv, Mărturisirea și Penitența – cel puțin în planul ideal – și-au păstrat caracterul de eliberare și de vindecare, mai mult decât pe acela de judecată; de aici marea diversitate de forme și practici, ca și imposibilitatea de a le închide în categorii teologice statice.

4. NUNTA (CUNUNIA)

Tradiția teologică, liturgică și canonică bizantină subliniază în mod unanim unicitatea absolută a Nunții creștine și își întemeiază această subliniere pe învățătura de la Efeseni V. Ca Taină, sau μυστήριον, Nunta reflectă unirea dintre Hristos și Biserică, dintre Iahve și Israel, și ca atare poate fi numai una *singură*, o legătură veșnică, pe care nici moartea nu o va sfărâma. Prin structura ei sacramentală, Nunta transfigurează și transcende deopotrivă unirea trupească și asocierea legală contractuală: dragostea omenească se proiectează în împărăția veșnică a lui Dumnezeu.

Numai această înțelegere fundamentală a Nunții creștine poate explica faptul că, până în secolul al X-lea, nicio a doua nuntă – fie a celor văduvi, fie a celor divorțați – nu se binecuvânta în Biserică. Referitor la obiceiul de a „încununa" perechea mirilor – un aspect din ritualul bizantin al Nunții –, un canon atribuit lui Nichifor Mărturisitorul (806-815) specifică: „Cel ce se căsătorește a doua oară nu se cunună, ci i se dă chiar epitimia de a nu se împărtăși doi ani cu preacuratele Taine; iar cel ce se căsătorește a treia oară, cinci ani"[26]. Acest text, care doar repetă dispozițiile anterioare ale canoanelor Sfântului Vasile[27], presupune că nunta a doua și a treia

a văduvilor sau a divorțaților poate fi încheiată doar ca act (contract) civil. De fapt, deoarece binecuvântarea Nunții se administra în mod normal la o Liturghie, unde perechea căsătorită se împărtășea, timpul cerut pentru oprirea temporară de la împărtășire excludea participarea sau binecuvântarea Bisericii în cazul când se repeta căsătoria.

Unicitatea absolută, ca *normă* a Nunții creștine, se afirmă și în faptul că în Dreptul bizantin unicitatea este cerută strict de la clerici. Un om căsătorit de două ori, sau care s-a căsătorit cu o văduvă sau o divorțată, nu este eligibil pentru hirotonia întru diacon sau întru preot[28]. Dar laicii – după o perioadă de pocăință și de abținere de la Sfânta Împărtășanie – sunt primiți din nou la deplină comuniune cu Biserica, chiar după a doua sau a treia căsătorie. Acestora li se acordă înțelegere și îngăduință când nu pot accepta să rămână singuri sau când ar dori să aibă a doua șansă pentru a clădi o căsnicie cu adevărat creștină. Evident, tradiția bizantină abordează problema recăsătoririi – după văduvie sau divorț – ca disciplină a pocăinței. Nunta, ca Taină, implică darea harului lui Dumnezeu; dar acest har, spre a fi eficient, cere cooperare umană („sinergie“ - συνέργεια). Principiul se aplică tuturor Tainelor și cu deosebire Botezului, ale cărui roade pot fi risipite prin păcat și restaurate prin Pocăință. În cazul Nunții – care presupune înțelegere personală și potrivire psihologică –, tradiția bizantină admite posibilitatea unei erori inițiale, ca și faptul că viața de unul singur – în cazul morții sau al simplei absențe a partenerului – este un rău mai mare decât recăsătorirea pentru cei care nu pot „să suporte“ singurătatea.

Posibilitatea divorțului a rămas parte integrantă din legislația civilă bizantină din toate timpurile. În cadrul „armoniei“ (συμφωνίᾳ) dintre Biserică și Stat, niciodată nu s-a contestat divorțul, fapt ce nu se poate explica doar prin referire la cezaro-papism. Biserica Bizantină însă n-a fost niciodată lipsită de sfinți gata să certe despotismul imperial, să acuze nedreptatea socială și alte rele contrare Evangheliei. Sf. Ioan Gură de Aur (398-404), Teodor Studitul (†820) sau patriarhul Polyeuct (956-970)

au fost în stare să înfrunte, fără teamă, puterea Statului. Dar niciunul dintre ei nu a protestat la adresa legislației privind divorțul. Evident, ei au considerat această legislație ca factor inevitabil de viață umană în lumea căzută, unde omul poate să accepte harul și să-l refuze, unde păcatul este inevitabil, dar și căința este mereu la îndemână, unde rostul Bisericii nu este niciodată de a negocia preceptele Evangheliei, ci de a arăta compasiune și milă față de slăbiciunile omenești.

Această atitudine a Bisericii bizantine s-a menținut clar atâta vreme cât funcția de căpetenie a Bisericii – de a face împărăția lui Dumnezeu prezentă în viața omului – și funcția statului – de a administra omenirea căzută prin a alege răul mai mic și prin menținerea ordinii prin mijloace legale – au rămas clar distincte. În problema căsătoriei, această distincție esențială a dispărut – cel puțin în practică – atunci când împăratul Leon al VI-lea (†912) a publicat *Novella* 89, acordând oficial Bisericii obligația legală de a valida toate căsătoriile[29]. Căsătoria civilă a dispărut ca posibilitate legală pentru cetățenii liberi; și îndată, foarte logic, Alexie I Comnenul avea să facă, de asemenea, obligație pentru sclavi căsătoria bisericească. Prin aceste acte imperiale, Biserica – teoretic – a dobândit control oficial asupra disciplinei căsătoriei tuturor cetățenilor. Însă, în realitate, Biserica a început să fie direct răspunzătoare pentru toate compromisurile inevitabile care s-au soluționat până atunci prin posibilitatea căsătoriei civile și a divorțului și a pierdut posibilitatea de a-și pune în practică propria disciplină penitențială primară. Dacă Biserica a acordat acum autoritate legală căsătoriei, ea a trebuit să și soluționeze dificultățile legale incluse în această nouă răspundere. Într-adevăr, ea a început să „acorde divorțuri" – care anterior erau acordate numai de tribunalele laice – și să admită „recăsătorirea" în biserică; fiindcă fără astfel de „recăsătoriri", a doua și a treia unire nu erau valide din punct de vedere legal. Biserica a reușit să declare cu totul nelegală a patra căsătorie (Sinodul din 920)[30], dar a trebuit să cedeze în multe alte privințe.

Totuşi Biserica a menţinut, cel puţin în principiu, o deosebire esenţială între prima căsătorie şi celelalte căsătorii: s-a introdus o slujbă specială pentru acestea din urmă, slujbă separată de Euharistie şi având caracter penitenţial (de căinţă). S-a înţeles, de aceea, că a doua şi a treia căsătorie nu constituiau regula şi, ca atare, erau deficitare din punct de vedere sacramental. Cea mai şocantă deosebire dintre teologia bizantină privitoare la căsătorie şi echivalentul ei medieval latin constă în faptul că bizantinii accentuau puternic *unicitatea* căsătoriei creştine şi veşnicia legăturii de căsătorie. Ei niciodată n-au considerat că Nunta (căsătoria) creştină ar fi un contract legal, desfăcut automat prin moartea unuia dintre parteneri. Recăsătorirea celui rămas văduv a fost doar îngăduită de ei, la fel ca şi recăsătorirea celor divorţaţi. Dar această „îngăduinţă" nu a însemnat aprobare. Ea presupunea căinţă, iar recăsătorirea s-a admis numai acelor bărbaţi şi femei ale căror căsătorii anterioare puteau fi considerate ca inexistente în practică (diverşi codici imperiali menţionau cazurile). Între timp, Occidentul latin a devenit intolerant din punct de vedere legal faţă de divorţ, în timp ce admitea – fără limită – orice număr de recăsătoriri după văduvie. Călăuzit în practica sa de noţiunea juridică de contract, indisolubil câtă vreme ambele părţi sunt în viaţă, Apusul părea să ignore ideea că Nunta (căsătoria), chiar dacă este o Taină, trebuie proiectată ca legătură veşnică în împărăţia lui Dumnezeu; că la fel ca toate Tainele, căsătoria cere răspuns liber şi incumbă posibilitatea respingerii umane şi posibilitatea greşelii umane; şi că după o astfel de respingere păcătoasă, sau eroare umană, pocăinţa îngăduie totdeauna un nou început. Aceasta este baza teologică pentru tolerarea (îngăduirea) divorţului în Biserica creştină primară, ca şi în Bizanţ.

5. TĂMĂDUIREA ŞI MOARTEA

Frecvent asociată cu Pocăinţa ca o singură Taină, rânduiala Maslului („a ungerii sfinte") nu s-a transformat – cu excepţia

unor zone din Răsăritul creştin de după secolul al XVI-lea – într-o *„extrema unctio“*, Taină rezervată muribunzilor. În Bizanţ, ea angaja împreună slujirea mai multor preoţi, de obicei şapte, în concordanţă cu Iacob 5, 14, text considerat drept baza scripturistică a Tainei. Ea (Taina) se compunea din citiri din Scriptură şi rugăciuni de vindecare, texte ce exclud hotărât posibilitatea de a da interpretare magică ritualului. Vindecarea (însănătoşirea) se solicită numai în contextul căinţei şi al mântuirii sufleteşti, iar nu ca un scop în sine. Oricare ar fi evoluţia bolii, ungerea simbolizează iertarea dumnezeiască şi eliberarea din cercul vicios al păcatului, al suferinţei şi al morţii, în care omenitatea căzută este ţinută captivă. Milostivă faţă de suferinţa omenească, întrunită laolaltă ca să se roage pentru mădularul ei suferind, Biserica, prin preoţii ei, cere uşurare, iertare şi libertate veşnică. Acesta este sensul Maslului.

Rânduiala înmormântării, considerată de asemenea „taină“ de unii autori bizantini, nu are vreo semnificaţie deosebită. Chiar şi în moarte creştinul continuă să fie parte din Trupul viu şi înviat al lui Hristos, în care el s-a încorporat prin Botez şi Euharistie. Prin rânduiala înmormântării, Biserica se adună ca să dea mărturie pentru acest fapt, vizibil doar ochilor credinţei, dar deja gustat de fiecare creştin care posedă privilegiul înfricoşător de a trăi, cu anticipaţie, în Împărăţia ce va să vină.

NOTE

1. Cabasilas, *De vita in Christo* (Despre viaţa în Hristos), I, 3, (Migne) P.G. 150:496 D.

2. Vezi, de exemplu, Sf. Ioan Hrisostom, *Hom. 7, 1, la 1 Corinteni*, (Migne) P.G. 61:55.

3. Sf. Ioan Gură de Aur, *Catéchèses baptismales*, ed. A. Wenger, *Sources Chrétiennes* 50, Paris: Cerf, 1957, II, 17, p. 143.

4. *Ep(istulae)* II, 165, (Migne) P.G. 99:1524 B.

5. G.M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium* (Teologia dogmatică a creștinilor răsăriteni), III, Paris, 1930, p. 16.

6. Citat de M. Jugie, *ibid.*, p. 17-18.

7. *De sacramentis*, 52, (Migne) P.G. 155:197 A.

8. *Responsa canonica*, ed. A.I. Almazov, Odesa, 1903, p. 38.

9. *Hom. 60*, ed. S. Oikonomos, Atena, 1860, p. 250.

10. *De sacramentis*, 43, (Migne) P.G. 155:188 A.

11. *De vita in Christo*, II, 3, (Migne) P.G. 150:524 A.

12. *Ibidem*, 4, 525 A.

13. *Ibidem*, 524 C.

14. *Ibidem*, 5, 525 D.

15. *Ibidem*, 22, 548 BC.

16. *Haeret. fabul. compendium* 5, 18, (Migne) P.G. 83:512.

17. *De sacramentis*, 64, (Migne) P.G. 155: 228 D – 229 B. Vezi și Manuel de Corint, *Apologia* 7, (Migne) P.G. 140:480.

18. Nicolae Cabasilas, *loc. cit.*, 6:528 B.

19. *Ibidem*, 9:532 B.

20. *Ibidem*, III, 1; 569 A.

21. *De paenitentia*, III, 1, (Migne) P.G. 41:292.

22. J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris: Lecoffre, 1932, p. 347.

23. *Ibidem*, p. 348.

24. Cele mai vechi manuscrise de care dispunem datează din secolul al X-lea. De departe cea mai bună colecție de ritualuri penitențiale, în versiunea greacă și în cea slavonă, se află la A. Almazov, *Tainaia Ispovedĭ v pravoslavnoi vostocinoi țerkvi* (Taina Mărturisirii în Biserica Ortodoxă a Răsăritului), III, Odesa, 1894.

25. *Op. cit.*, I, p. 149-150.

26. Canonul 2, în *Syntagma Canonum* IV, ed. Rallis și Potlis, Atena, 1854, p. 457. Asupra disciplinei căsătoriei (Nunții) din Biserica Bizantină, vezi îndeosebi J. Zhishman, *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, Viena, 1894; K. Ritzer, *Le mariage dans les Églises Chrétiennes du Ier au XIe siecle*, Paris, Cerf, 1970, p. 163-213; și J. Meyendorff, *Marriage: An Orthodox Perspective*, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1971.

27. Îndeosebi canoanele 4 şi 50 la Rallis şi Potlis, *op. cit.*, p. 102 şi 203.

28. Sinodul quini-sext, canonul 3, *ibid.*, II, p. 312-314.

29. *Novelele lui Leon al VI-lea, cel Înţelept*, ed. A. Dain, Paris: Belles Lettres. 1944, p. 294-297.

30. Rallis şi Potlis, *op. cit., V, p.* 4-10.

XVI

EUHARISTIA

Conservatorismul oficial a constituit unul dintre aspectele predominante din civilizația bizantină, afectând atât aspectul laic, cât și pe cel sacru al vieții, ca și formele liturgice, îndeosebi. Dar dacă intenția mărturisită era de a păstra lucrurile așa cum erau, dacă structurile de bază ale Liturghiei euharistice nu s-au modificat, începând din primele secole ale Creștinismului, și chiar până astăzi ele rețin formele pe care le-au dobândit în secolul al IX-lea, *interpretarea* cuvintelor și a gesturilor a devenit obiectul unei schimbări și evoluții substanțiale. Astfel, conservatorismul ritual bizantin a fost instrumentul în păstrarea acelei *lex orandi* creștine inițiale, altfel reinterpretate adeseori în contextul unui simbolism platonizant sau moralizator, deși el lăsa loc, la timpul potrivit – îndeosebi odată cu Nicolae Cabasilas și cu teologii isihaști din secolul al XIV-lea –, unei puternice reafirmări a realismului sacramental inițial în teologia bizantină.

1. SIMBOLURI, IMAGINI ȘI REALITATE

Creștinismul primar și tradiția patristică au înțeles Euharistia ca Taina adevăratei și concretei împărtășiri cu Hristos. Vorbind

despre Euharistie, Sf. Ioan Gură de Aur insistă că „Hristos este prezent chiar și acum, chiar și acum lucrează“[1], iar Sf. Grigorie de Nyssa, în ciuda tendințelor platonizante ale gândirii sale, se află de altfel de partea aceleiași concepții despre Euharistie ca Taină a realei „împărtășiri“ din Trupul slăvit al lui Hristos, sămânța nemuririi.

„Prin trimiterea harului Său, El însuși Se răspândește în fiecare credincios prin acel Trup a cărui existență vine din Pâine și din Vin, unindu-Se pe Sine cu trupurile credincioșilor, ca să ne asigure că prin această unire cu Cel Nemuritor, și omul poate fi părtaș la nestricăciune. El ne dă aceste daruri în virtutea binecuvântării prin care El preface (μεταστοιχείωσις) însușirea naturală a acestor semne vizibile, în acel lucru nemuritor.“[2]

Participarea la aceste izvoare de nemurire și unitate este o preocupare constantă pentru fiecare creștin:

„Este bine și folositor să ne împărtășim zilnic – scrie Sf. Vasile – și să gustăm din Sfântul Trup și Sânge al lui Hristos. Căci El spune clar: «Cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu are viață veșnică» (Ioan 6, 55). Și cine se îndoiește că împărtășindu-se des din viață este totuna cu a avea viață din belșug? Eu mă împărtășesc, într-adevăr, de patru ori pe săptămână: duminica, miercurea, vinerea și sâmbăta, iar în celelalte zile, dacă este o pomenire a vreunui sfânt.“[3]

Această teologie realistă și existențială privitoare la Euharistie – după cum am văzut – a fost pusă în discuție de nevoile pastorale din Biserica post-constantiniană: mari mulțimi din vaste biserici au provocat o scădere a participării din partea mirenilor.

Se poate argumenta că motivațiile pastorale care au determinat această evoluție au fost cel puțin parțial justificate. Sensul eshatologic al Euharistiei presupunea o retragere din „lume“, o comunitate „închisă“ a unor participanți devotați. Întrucât în imperiul lui Constantin și Iustinian Biserica și lumea deveniseră indiscriminabil o singură societate, Euharistia a trebuit să fie protejată de „mulțime“, care deja încetase să mai fie „poporul lui Dumnezeu“. Însă mai problematică era raționalizarea teologică a acestei situații

noi, raționalizare susținută de unii comentatori ai cultului care au început să explice Euharistia ca sistem de *simboluri* menite „contemplației". Participarea sacramentală a fost înlocuită, astfel, treptat, cu vederea intelectuală. Nu e nevoie să mai spunem că această atitudine nouă se potrivea perfect cu înțelegerea origenistă și evagriană a religiei ca ridicare a *minții* la Dumnezeu, și al cărei simbol era lucrarea liturgică.

Foarte influente în promovarea acestei înțelegeri simbolice a Euharistiei au fost scrierile lui Pseudo-Dionisie. Reducând adunarea liturgică *(synaxis)* la o chemare morală, Areopagitul își invită cititorii la o contemplație „superioară":

„Să lăsăm pe seama celor nedesăvârșiți aceste semne care – așa cum am spus – sunt minunat pictate în pridvoarele sanctuarelor; ele vor fi suficiente pentru a le hrăni contemplația. În ce ne privește pe noi, având în vedere sfânta sinaxă (adunarea liturgică), să ne întoarcem de la efecte spre cauze și, mulțumită luminilor pe care Iisus ni le va da, vom putea să contemplăm armonios realitățile inteligibile în care se reflectă clar binecuvântata bunătate a modelelor."[5]

Astfel, Euharistia este doar „efectul" vizibil al unui „model" invizibil; iar slujitorul, oferindu-L pe Iisus Hristos ochilor noștri, ne arată într-un mod palpabil, și – ca într-o icoană – viața noastră inteligibilă[6]. Astfel, după Dionisie, „sensul cel mai înalt al ritualului euharistic și al comuniunii sacramentale constă în simbolizarea unirii minților noastre cu Dumnezeu și cu Hristos... Dionisie nu prezintă niciodată formal comuniunea euharistică drept participare la Trupul și Sângele lui Hristos"[7].

Simbolismul lui Dionisie a afectat doar la suprafață riturile euharistice, dar el a devenit foarte popular printre comentatorii Liturghiei. Astfel, marele Maxim Mărturisitorul, a cărui utilizare a conceptului de „simbol" este probabil mai realistă decât aceea a lui Dionisie, aplica totuși sistematic termenii „simbol" sau „icoană" Liturghiei euharistice, în general, și elementelor pâinii și vinului, în special[8].

În secolul al VIII-lea, acest simbolism a dus la o gravă dispută teologică privind Euharistia – singura dispută cunoscută vreodată de Bizanț. Sinodul iconoclast din anul 754, condamnând utilizarea religioasă a icoanelor, a proclamat că singura „icoană“ admisibilă a lui Hristos este aceea statornicită de însuși Hristos: Trupul și Sângele euharistic[9]. Această animație clară și radicală, bazată pe o îndelungată tradiție, a fost o amenințare reală la adresa ortodocșilor; ambiguitatea Areopagitului s-a evidențiat încă o dată și a devenit necesară clarificarea simbolismului.

Astfel, apărătorii icoanelor, în special Sf. Teodor Studitul și Patriarhul Nichifor, au respins cu fermitate ambiguitatea. După Sf. Teodor, Euharistia nu este „tip“, ci însuși „adevărul“; este „Taina ce recapitulează întreaga milostivire (iconomie) dumnezeiască“[10]. Potrivit lui Nichifor, Euharistia este „trupul (carnea) lui Dumnezeu“, „unul și același“ cu Trupul și Sângele lui Hristos[11], Cel ce a venit să mântuiască însăși realitatea trupului omenesc făcându-Se și rămânând „trup“ chiar după slăvirea Sa. Astfel, în Euharistie, „ce mai este materia tainei, dacă trupul nu este real, așa încât să-L vedem desăvârșit de către Duhul?“[12].

Ca rezultat al controversei iconoclaste, „realismul euharistic“ bizantin – îndepărtându-se în mod evident de terminologia dionisiană – s-a reorientat în direcția liniilor hristologice și soteriologice. În Euharistie, omul participă la omenitatea slăvită a lui Hristos, omenitate care nu este „ființa lui Dumnezeu“[13], dar este o omenitate încă deoființă cu omul și disponibilă pentru el ca mâncare și băutură. În tratatul *Contra lui Eusebiu și Epifanie,* Patriarhul Nichifor este deosebit de categoric în condamnarea ideii origeniste, că în Euharistie omul contemplează sau participă la „ființa“ lui Dumnezeu[14]. După părerea lui, ca și după teologii bizantini de mai târziu, Euharistia înseamnă trupul lui Hristos, transfigurat, dătător de viață, dar încă omenesc, enipostaziat în Logos și pătruns de „energiile“ dumnezeiești. În mod caracteristic, nu aflăm niciodată categoria de „ființă“ (*ousia*) utilizată de teologii bizantini într-un context euharistic. Ei vor considera drept neadecvat un termen ca „transsubstanțiere“ *(metousiosis)* pentru a

desemna Taina Euharistică, şi utilizează în general conceptul de *metabole**, aflat în canonul Sf. Ioan Hrisostom, sau termeni dinamici ca „transelementare" *(metastoicheiosis)* sau reorânduire *(metarrhythmisis)*. Transsubstanţierea *(metousiosis)* apare doar în scrierile *latinizanţilor (latinophrones)* din secolul al XIII-lea, iar termenul nu este altceva decât un calc lexical după cuvântul latin. Cel dintâi autor ortodox care-l utilizează este Ghenadie Scholarios[15]; dar, şi în cazul său, influenţa latină directă este evidentă. Euharistia nu este nici simbol spre a fi „contemplat" din exterior, nici o „fiinţă" (ousie) deosebită de omenitate, ci este Iisus însuşi, Domnul înviat, „făcut cunoscut prin frângerea pâinii" (Luca 24, 35). Teologii bizantini rareori au speculat dincolo de această afirmare realistă şi soteriologică a prezenţei euharistice concepută ca omenitatea slăvită a lui Hristos.

Respingerea conceptului de Euharistie ca „imagine" (icoană) sau „simbol", pe de altă parte, este foarte semnificativă pentru înţelegerea întregii „percepţii" euharistice a bizantinilor. După ei, Euharistia a rămas fundamental o taină ce trebuie primită ca hrană şi băutură, iar nu pentru a fi „văzută" cu ochii pământeşti. Elementele rămân acoperite, în afară de timpul rugăciunilor de sfinţire şi de timpul împărtăşirii. Şi, în contrast cu evlavia apuseană medievală, elementele euharistice nu au fost „adorate" niciodată în afara cadrului specific al Liturghiei euharistice. Euharistia nu poate revela nimic simţului vederii; ea este pâinea din cer. Vederii îi este oferit un alt mijloc al revelaţiei – icoanele: de aici şi programul revelator al catapetesmei bizantine, cu chipul lui Hristos şi acelea ale sfinţilor expuse exact pentru a fi *văzute* şi cinstite. „Hristos nu este arătat în Sfintele Daruri" – scrie Leonid Uspenski. „El este dat. El este arătat în icoane. Partea vizibilă a realităţii Euharistiei este un chip ce nu poate fi înlocuit nici de imaginaţie, nici de privirea la Sfintele Daruri."[16]

---

* Prefacere (n. tr.).

Ca rezultat al controversei iconoclaste, teologia euharistică bizantină a menținut și a accentuat din nou misterul și caracterul ascuns al acestei lucrări liturgice centrale a Bisericii. Dar ea a reafirmat și că Euharistia este în esență o masă la care se ia parte numai prin a mânca și a bea, deoarece Dumnezeu a luat asupră-Și plinătatea omenității noastre, cu toate funcțiunile ei psihice și fizice, pentru a o duce la înviere.

Teologii bizantini au avut prilejul să afirme același lucru în legătură cu polemicile lor antilatine îndreptate împotriva folosirii pâinii nedospite la Euharistie. Discuția privind azimele – începută în secolul al XI-lea – s-a încurcat, în general, în argumente de natură pur simbolică. Grecii susțineau, de exemplu, că pâinea euharistică trebuie să fie dospită, ca să simbolizeze omenitatea *însuflețită* a lui Hristos, în timp ce folosirea de către latini a azimelor presupunea apolinarismul, adică negarea faptului că Iisus a avut suflet omenesc. Dar controversa a mai recunoscut și că bizantinii au înțeles că pâinea euharistică este în mod necesar *deoființă* (ὁμοούσιος) cu umanitatea, în timp ce evlavia medievală latină accentua „supersubstanțialitatea", proveniența ei din cealaltă lume. Utilizarea pâinii obișnuite, identică cu pâinea folosită ca hrană de fiecare zi, era semnul adevăratei întrupări: „Ce este pâinea cea de toate zilele (din Rugăciunea domnească) – întreabă Nichita Stethatos – dacă nu este deoființă cu noi? Iar pâinea deoființă cu noi nu este alta decât Trupul lui Hristos, care S-a făcut deoființă cu noi prin trupul omenității Sale"[17].

În Taina euharistică, bizantinii nu au văzut substanța pâinii schimbată cumva într-o altă substanță – Trupul lui Hristos –, ci au considerat această pâine ca „tipul"* omenității: omenitatea noastră schimbată în omenitatea transfigurată a lui Hristos[18]. Pentru acest motiv, teologia euharistică a jucat un rol atât de proeminent în disputele teologice din secolul al XIV-lea, când problema principală a constituit-o confruntarea dintre o concepție „autonomă"

* Modelul (n. tr.).

despre om și apărarea de către isihaști a „îndumnezeirii". Marele Nicolae Cabasilas, deși încă legat de vechiul simbolism dionisian, depășește pericolele nominalismului. După el și după Sf. Grigorie Palamas, Euharistia este Taina care nu doar „reprezintă"* viața lui Hristos și ne-o dă nouă spre „contemplare"; ea este momentul și locul în care omenitatea îndumnezeită a lui Hristos devine omenitatea noastră.

„El nu doar S-a îmbrăcat într-un trup. El a luat și suflet, și minte, și voință, și tot ce este omenesc, astfel încât să poată fi în stare să Se unească cu tot ce suntem, să pătrundă prin totalitatea noastră și să ne asimileze întru Sine, unindu-Și sub toate aspectele cele ale Sale cu ceea ce este al nostru... Și întrucât n-a fost posibil ca noi să urcăm și să fim părtași la ceea ce este El, coboară El la noi și participă la ceea ce este al nostru. Și atât de minuțios Se conformă El cu ceea ce Și-a asumat, încât, dându-ne nouă cele ce a primit de la noi, El Se dă pe Sine nouă. Împărtășindu-ne din Trupul și Sângele omenității Sale, noi Îl primim pe Dumnezeu însuși în sufletele noastre – Trupul și Sângele lui Dumnezeu, și sufletul, mintea și voia lui Dumnezeu – nu mai puțin decât omenitatea Sa."[19]

Ultimul cuvânt despre Euharistie din teologia bizantină este, astfel, o înțelegere antropologică și soteriologică a Tainei. „Abordând Euharistia, bizantinii nu au început cu pâinea ca *pâine*, ci cu pâinea ca om."[20] Pâinea și vinul sunt oferite doar fiindcă Logosul a luat asupra Sa omenitatea, iar Darurile se *prefac (se schimbă)* și se îndumnezeiesc prin lucrarea Duhului Sfânt, deoarece omenitatea lui Hristos s-a transformat în slavă prin Cruce și Înviere. Aceasta este gândirea lui Cabasilas – după cum s-a citat – și așa este înțelesul canonului euharistic al Sf. Ioan Hrisostom: „Trimite Duhul Tău cel Sfânt *peste noi și peste aceste Daruri* (ce sunt puse înainte) și fă pâinea aceasta cinstit Trupul Hristosului Tău, iar ceea ce este în potirul acesta, cinstit Sângele Hristosului Tău, ca

---

* Reactualizează (n. tr.).

să fie celor ce se vor împărtăşi curăţie sufletului, iertare păcatelor, împărtăşirea Sfântului Tău Duh, plinătatea Împărăţiei cerurilor...".

Taină prin excelenţă a noii omenităţi, Euharistia – potrivit lui Cabasilas – este „singura dintre Taine care desăvârşeşte celelalte Taine... deoarece acelea nu pot să îndeplinească iniţierea fără ea"[21]. Creştinii se împărtăşesc din ea „neîncetat", deoarece „ea este Taina desăvârşită pentru toate scopurile, şi nu este nimic din cele care, cine se împărtăşeşte din ea, să aibă trebuinţă şi să nu i se dea în chip excepţional"[22]. Euharistia mai este şi „mult-lăudata nuntă potrivit căreia Mirele preasfânt ia ca Mireasă Biserica"[23], adică, Euharistia este însăşi Taina care transformă o obşte umană în „Biserica lui Dumnezeu" şi este, deci, cum vom vedea mai târziu, criteriul suprem şi baza structurii bisericeşti.

2. EUHARISTIA ŞI BISERICA

Însemnătatea eclesiologică a Euharistiei – deşi ameninţată de concepţia elenistă despre lume, care tindea să o interpreteze ca sistem de „simboluri" contemplate vizual de către persoana individuală – a fost menţinută mereu prin *lex orandi* bizantină şi a fost reafirmată de cei care au urmat curentul principal al teologiei tradiţionale. Controversa privitoare la azime implica, din partea bizantină, faptul că Euharistia, într-adevăr, este o Taină pascală, în care omenitatea noastră căzută se transformă în omenitatea slăvită a Noului Adam – Hristos: această omenitate slăvită se realizează în Trupul Bisericii.

Aceste premise antropologice ale teologiei euharistice bizantine au trebuit să includă conceptul de „sinergie" şi pe cel de unitate a omenirii.

În perspectiva învăţăturii patristice greceşti despre „sinergie" putem să înţelegem cu adevărat importanţa insistenţei bizantine asupra epiclezei (ἐπίκλισις) din Liturghia euharistică – o altă temă disputată în secolele al XIV-lea şi al XV-lea de teologii greci şi latini. Textul epiclezei, aşa cum apare în canonul euharistie al

Sf. Ioan Gură de Aur și în alte Liturghii răsăritene, face ca Taina să se termine printr-o rugăciune a întregii Biserici: „Noi Te rugăm..." – o concepție care nu exclude în mod necesar ideea că episcopul sau preotul care pronunță cuvintele de instituire acționează *in persona Christi*, cum susține teologia latină, dar care dezbracă noțiunea de exclusivitatea ei, interpretând „puterea" sacerdotală slujitoare de a săvârși Tainele ca pe o funcție a întregului Corp de închinători ai Bisericii.

În bine cunoscutele pasaje din *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, Cabasilas – apărând epicleza – pe drept amintește că toate Tainele se termină printr-o rugăciune. Anume el citează sfințirea Mirului, rugăciunile pentru hirotonie, pentru iertare și pentru Maslu[24]. Astfel, scrie el, „tradiția Părinților, care au primit această învățătură de la Apostoli și de la urmașii lor, arată că Tainele devin eficiente prin rugăciune; toate Tainele – cum am spus – și în special Sfânta Euharistie"[25]. Această formă „rugătoare" a ritualurilor sacramentale nu implică, totuși, o învățătură despre validitatea ex *opere operantis*, adică o validitate dependentă de vrednicia slujitorului. „Cine slujește zilnic jertfa – continuă Cabasilas – este doar un slujitor al harului. El nu-i adaugă nimic de la el; el n-ar îndrăzni să facă sau să zică ceva după judecata sau mintea lui... Harul săvârșește totul; preotul este doar un slujitor, și însăși acea slujire vine la el prin har; el nu o deține cu titlu propriu."[26]

Taina Bisericii, deplin realizată în Euharistie, depășește dilema rugăciunii și a răspunsului, a naturii și harului, a dumnezeiescului ca opus umanului, deoarece Biserica – Trupul lui Hristos – este tocmai comuniune a omului cu Dumnezeu, nu numai acolo unde Dumnezeu este prezent și lucrător, ci unde omenitatea se face deplin „acceptabilă lui Dumnezeu", deplin adecvată planului inițial al lui Dumnezeu. Rugăciunea însăși devine atunci act de comuniune, în care nu poate fi vorba că nu ar fi ascultată de Dumnezeu. Conflictul, „problema", distanțarea și păcătoșenia sunt încă prezente în fiecare credincios al Bisericii, dar numai în măsura în care el nu și-a apropriat deplin prezența dumnezeiască și refuză să i se conformeze. Dar prezența însăși este „Noul Legământ

întru Sângele Meu“ (Luca 22, 20), iar Dumnezeu nu şi-L va lua înapoi. Astfel, toţi creştinii – inclusiv episcopul sau preotul –, luaţi în parte, nu sunt altceva decât nişte păcătoşi, ale căror rugăciuni nu sunt ascultate în chip obligatoriu, ci *când adunaţi laolaltă în numele lui Hristos*, ca „Biserică a lui Dumnezeu“, ei sunt parte din Noul Legământ, faţă de care Dumnezeu S-a angajat etern prin Fiul Său şi prin Duhul Sfânt.

Ca împărtăşire divino-umană şi ca „sinergie“, Euharistia este o rugăciune adresată, „în Hristos“, Tatălui şi plinită prin pogorârea Duhului Sfânt. Epicleza, deci, este plinirea lucrării euharistice, tot aşa cum Cincizecimea este plinirea unei „iconomii“ dumnezeieşti a mântuirii. Mântuirea este totdeauna o lucrare treimică. Dimensiunea pnevmatologică a Euharistiei este de asemenea presupusă în însăşi noţiunea de „sinergie“. Ea este Duhul, Care Îl face pe Hristos prezent în perioada dintre cele două veniri: anume, când lucrarea dumnezeiască nu se impune pe sine umanităţii, ci se oferă pe sine acceptării de către libertatea umană şi, comunicându-se pe sine omului, îl face pe el liber în mod autentic.

Totdeauna, teologii bizantini au înţeles că Euharistia este centrul unei taine soteriologice şi treimice, nu doar o prefacere a pâinii şi a vinului. Cei ce au urmat simbolismul dionisian au abordat Euharistia în contextul unui cosmos ierarhic elenic şi au înţeles-o drept miezul lucrării mântuitoare prin „contemplarea“ mistică, ea angajând totuşi întreaga soartă a omenirii şi a lumii. Cei ce au susţinut o concepţie mai biblică despre om, şi o mai hristocentrică înţelegere a istoriei, au abordat Euharistia ca fiind cheia eclesiologiei; Biserica, după ei, a fost locul primordial unde Dumnezeu şi omul s-au întâlnit în Euharistie, iar Euharistia a devenit criteriul structurii eclesiale şi al inspiraţiei oricărei lucrări creştine şi al responsabilităţii faţă de lume. În ambele cazuri, Euharistia a fost înţeleasă într-o dimensiune cosmologică şi eclesiologică afirmată în formula pro-aducerii bizantine: „Ale Tale dintru ale Tale, Ţie Îţi aducem de toate şi pentru toate“.

Una dintre ideile care apar constant în interpretările „simbolice“ bizantine ale Euharistiei este că templul (lăcaşul) în care se

slujește Liturghia euharistică este o icoană a cosmosului „nou" transfigurat. Ideea se află la mai mulți scriitori creștini timpurii și reapare la Sf. Maxim Mărturisitorul[27]; iar, mai târziu, la Simeon al Tesalonicului[28]. Fără îndoială, ea a inspirat arhitecții bizantini care au înălțat Sfânta Sofia din Constantinopol, modelul tuturor bisericilor din Răsărit, cu *cercul* ca temă geometrică centrală a acesteia. În tradiția neoplatonică, cercul, simbolul plenitudinii, este imaginea normativă a lui Dumnezeu. Dumnezeu Se oglindește în făpturile Sale, îndată ce ele sunt readuse la înfățișarea lor inițială: „El circumscrie extinderea lor într-un cerc și Se constituie pe Sine ca model al ființelor pe care le-a creat" – scrie Sf. Maxim, adăugând îndată că „Sfânta Biserică este icoană a lui Dumnezeu, deoarece ea realizează unirea credincioșilor, așa cum o face Dumnezeu"[29]. Biserica – deopotrivă comuniune și edificiu – este, deci, un semn al noii epoci, anticiparea eshatologică a noii creații, cosmosul creat, restaurat în integritatea sa inițială. În mod evident, un teolog ca Sf. Maxim utilizează modele și categorii ale epocii sale pentru a descrie plinătatea lumii ce va să fie. Interpretarea de către el a Liturghiei euharistice este „mai puțin o inițiere în taina Liturghiei cât o introducere în Taină, cu Liturghia ca punct de plecare"[30]. Dar însăși ideea că Euharistia este o anticipare a plinirii eshatologice este afirmată chiar în canonul din Liturghia bizantină, canon ce evocă a doua venire a lui Hristos ca pe un eveniment ce deja s-a *produs:* „Aducându-ne aminte, așadar, de această poruncă mântuitoare și de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de Cruce, de groapă, de Învierea cea de a treia zi, de suirea la ceruri, (...) și de cea de-a doua și slăvită iarăși venire, Ție Ți-aducem...".

Acest caracter eshatologic al Tainei euharistice, ferm exprimat în Liturghie, în arta religioasă care i-a servit drept cadru și în comentariile teologice, oricare va fi fost școala lor de gândire, explică de ce bizantinii au crezut întotdeauna că în Euharistie Biserica este pe deplin „Biserica adevărată", iar că Euharistia este criteriul și pecetea supremă a tuturor celorlalte Taine. Urmându-l pe Pseudo-Dionisie, care a vorbit de Euharistie ca „Taină a Tainelor"[31], ca „punctul focal" al fiecărei Taine în parte[32], teologii

bizantini afirmă poziţia centrală a Euharistiei în viaţa Bisericii: „Este Taina finală – scrie Cabasilas – deoarece nu este posibil să se treacă mai departe şi să se adauge ceva la aceasta“[33]. „Dintre Taine, numai Euharistia le desăvârşeşte pe celelalte Taine..., deoarece acelea nu pot termina iniţierea fără ea.“[34] Simeon al Tesalonicului aplică această idee în mod concret la Tainele individuale. Cu privire la Nuntă, de exemplu, el scrie că mirii „trebuie să fie gata să primească împărtăşania, astfel încât încununarea lor să fie cinstită (meritorie), iar nunta să fie validă“. El precizează că împărtăşania nu se dă celor a căror nuntă este deficitară din punctul de vedere al disciplinei Bisericii şi nu este, deci, Taină deplină, ci doar o „bună însoţire“[35].

Orice Biserică locală unde se săvârşeşte „dumnezeiasca Liturghie“ a Euharistiei posedă, deci, „semnele“ Bisericii adevărate: unitate, sfinţenie, universalitate (sobornicitate) şi apostolicitate. Aceste semne nu pot să aparţină vreunei adunări omeneşti. Ele sunt semne eshatologice, conferite unei comunităţii prin Duhul lui Dumnezeu. Întrucât o Biserică locală este clădită pe Euharistie şi în jurul Euharistiei, aceasta nu este doar „parte“ din poporul universal al lui Dumnezeu. Ea este *plinătatea* împărăţiei, anticipată în Euharistie, iar împărăţia nu poate fi „parţial“ una sau „parţial“ universală. „Parţialitatea“ aparţine numai aproprierii individuale a plinătăţii date, de către credincioşii Bisericii, credincioşii fiind limitaţi de apartenenţa la „vechiul Adam“. Această stare – parţialitatea – nu există în Trupul lui Hristos, neîmpărţit, dumnezeiesc şi slăvit.

Disciplina liturgică şi Dreptul bizantin încearcă să protejeze acest caracter unificator şi universal al Euharistiei. Ambele cer ca la fiecare altar să nu se slujească mai mult de o singură Euharistie în fiecare zi. La fel, preotul sau episcopul nu posedă permisiunea de a o sluji de două ori în aceeaşi zi. Oricare ar fi inconvenientele practice, aceste reguli ţintesc la menţinerea Euharistiei – cel puţin la suprafaţă – ca adunarea „tuturor, împreună, în acelaşi loc“ (Fapte 2, 1). *Toţi* trebuie să fie împreună la acelaşi altar, în jurul aceluiaşi episcop, în acelaşi timp, fiindcă există

numai un singur Hristos, o singură Biserică și o singură Euharistie. Ideea că Euharistia este Taina care unește întreaga Biserică a rămas vie în Răsărit și a împiedicat multiplicarea Misselor de intenție și a Misselor simple. Liturghia euharistică a rămas întotdeauna un eveniment-sărbătoare în Bizanț, o slujire angajând – cel puțin în principiu – întreaga Biserică.

Ca manifestare a unității și a integrității Bisericii, Euharistia a servit și ca normă teologică supremă pentru structura bisericească: Biserica locală în care se slujește Euharistia a fost considerată întotdeauna nu doar o „parte" dintr-o organizație universală, ci *întregul* Trup al lui Hristos, manifestat sacramental și incluzând întreaga „comuniune a sfinților", vii și răposați. O astfel de manifestare a fost socotită bază necesară pentru extinderea geografică a creștinismului, dar nu a fost identică cu ea. Din punct de vedere teologic, Taina este semnul și realitatea anticipării eshatologice a împărăției lui Dumnezeu, iar episcopatul – centrul obligatoriu (necesar) al aceștei realități – este văzut, în primul rând, în funcțiunea lui sacramentală, împreună cu celelalte aspecte ale slujirii sale (pastoral, învățătoresc), întemeiate pe această funcție „arhierească" din comunitatea locală, mai degrabă decât pe ideea de cooptare într-un colegiu apostolic universal. Episcopul, înainte de toate, era icoana lui Hristos în Taina euharistică. „Doamne, Dumnezeul nostru – zice rugăciunea de hirotonire a arhiereului –, Care cu iconomia Ta ai așezat dascăli asemenea nouă să întrețină Altarul Tău, ca să-Ți aducă Ție jertfa și prinos pentru tot poporul Tău; Tu, Același Domn, fă-l și pe acesta, ce a fost declarat iconom al harului arhieresc, să-Ți fie următor Ție, Adevăratului Păstor..."[36].

Astfel, potrivit lui Pseudo-Dionisie, „arhiereul" posedă „cea dintâi și cea din urmă" treaptă a ierarhiei și „săvârșește orice sfințire ținând de ierarhie"[37]. Și Simeon al Tesalonicului definește demnitatea episcopală prin funcțiile ei sacramentale. După el, episcopul săvârșește toate Tainele: Botezul, Mirungerea, Euharistia, Hirotonia. El este cel prin care se desăvârșesc toate lucrările bisericești[38]. Euharistia este, într-adevăr, *suprema* arătare a lui Dumnezeu în

Hristos; și, prin urmare, nu poate să existe vreo slujire mai mare și mai decisivă decât aceea de întâietate (protie) la Euharistie. Locul central al Euharistiei, conștiința că plinătatea Trupului lui Hristos sălășluiește în ea și că funcțiunea episcopală este cea mai înaltă funcție în Biserică, va fi principalul temei al opoziției bizantine față de orice interpretare teologică a primatelor supraepiscopale: potrivit bizantinilor, nu poate exista vreo autoritate „de drept divin" mai presus de Euharistie și de episcopul care conduce adunarea euharistică.

Practica Bisericii Bizantine n-a fost întotdeauna concordantă cu logica interioară a acestei eclesiologii euharistice. Evoluția istorică a funcției episcopale – care, pe de o parte, după secolul al IV-lea a delegat săvârșirea Euharistiei preoților pe o bază permanentă și, pe de altă parte, a devenit *de facto* parte din structurile administrative mai largi (provincii, patriarhate) – a pierdut unele dintre legăturile ei exclusive și directe cu aspectul sacramental al vieții Bisericii. Dar normele teologice și bisericești esențiale au fost reafirmate ori de câte ori au fost atacate direct și, astfel, au continuat să fie o parte esențială a ceea ce – pentru bizantini – era tradiția Bisericii universale[39].

NOTE

1. *Hom. in II Tim. 2, 4;* (Migne) P.G. 62:612.

2. *Catechetical oration,* 37, edit. Strawley, p. 152.

3. *Scrisoarea 93,* ed. Deferrari. II, 145.

4. Vezi cap. 1, Pentru o bună trecere în revista istorică a teologiei și practicilor euharistice bizantine – cu bibliografia anterioară – a se vedea H.J. Schultz, *Die byzantinische Liturgie – vom Werden ihrer Symbolgestalt,* Freiburg: Lambertus-Verlag, 1964.

5. *Eccl. Hier. (Ierarhia bisericească),* III, 3,1-2; (Migne) P.G. 3, 428 A-C.

6. *Ibidem,* III, 13; 444 C; vezi comentariile noastre la aceste texte în *Christ in Eastern Christian Thought,* p. 79-80.

7. R. Roques, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys*, Paris: Aubier, 1954, p. 267, 269.

8. Vezi, îndeosebi, *Quaestiones et dubia 41;* în (Migne) P.G. 90: 820 A. Cu privire la teologia liturgică a Sf. Maxim, vezi R. Bornert, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII-e au XV-e siècle*, Archives de l'Orient chrétien, 9, Paris: Institut français d'études byzantines, 1966, p. 82-124.

9. Mansi, XIII, 261 D-264C.

10. *Antirrh.* I, (Migne) P.G. 99: 340 A-C.

11. *Antirrh.* II, (Migne) P.G. 100:336 B – 337 A.

12. *Contra Eusebium*, ed. J.B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, I, Paris, 1852, p. 440-442.

13. Nichifor, *ibidem*, p. 446.

14. *Ibidem*, p. 468-469.

15. *De sacramentali corpore Christi*, ed. L. Petit și M. Jugie, I, Paris: Bonne Presse, 1928, p. 126, 134.

16. „The Problem of Iconostasis“ (Problema catapetesmei), *St. Vladimir's Seminary Quarterly 8*, (1964), No. 4, 215.

17. *Dialexis et antidialogus*, ed. A. Michel, *Humbert und Kerullarios* II, Paderborn: Quellen und Forschungen, 1930, p. 322-323.

18. Acest aspect al controversei privind azimele este arătat în mod strălucit la J.H. Erickson, „Leavened and Unleavened: Some Theological Implications of the Schism of 1054“ (Dospit și nedospit. Câteva implicații teologice ale schismei din 1054), *St. Vladimir's Theological Quarterly* 14 (1970), No. 3, 155-176.

19. *De vita in Christo, XV*, 9, (Migne) P.G. 150:592 D – 593 A.

20. Erickson, *op. cit*, p. 165.

21. *De vita in Christo*, IV, 4, 585 B. Vezi de asemenea Sf. Grigorie Palamas, *Mărturisirea de credință*, (Migne) P.G. 151: 765, trad. engleză de A. Papadakis, „Gregory Palamas at the Council of Blachernae, 1351“ (Grigorie Palamas la Sinodul din Vlaherne, 1351) în rev. *Greek, Roman and Byzantine Studies 10* (1969), 340.

22. *Ibidem*, 11; 596 C.

23. *Ibidem*, 10; 593.

24. *Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii,* 29, edit. de R. Bornert, J. Gouillard şi P. Perichon, *Sources chrétiennes,* 4 bis, Paris: Cerf, 1967, p. 185-187; trad. engleză de Hussey şi McNulty, London: SPCK, 1960, p. 74-75.

25. *Ibidem,* p. 190; trad. p. 75-76.

26. *Ed. cit,* 46, p. 262; trad. p. 104-105.

27. Vezi trimiterile la R. Bornert, *op. cit,* p. 93-94.

28. *De sacro templo,* 131, 139, 152, (Migne) P.G. 155:337 D, 348 C, 357 A.

29. *Mystagogia,* 1, (Migne) P.G. 91:668 B.

30. R. Bornert, *op. cit,* p. 92.

31. *Eccll. Hier.,* III, 1, (Migne) P.G. 3:424 C.

32. *Ibidem,* col. 444 D.

33. *De vita in Christo,* IV, 1, (Migne) P.G. 150:581 B.

34. *Ibidem,* IV, 4; 585 B.

35. *De sacro templo,* 282, (Migne) P.G. 155:512 D - 513 A.

36. Jacobus Goar, *Euchologion sive Rituale Graecorum,* Veneţia, 1730; retip. la Graz: Akademische Druck - und Verlagsanstalt, 1960, p. 251; trad. *Service Book of the Holy Orthodox Catholic Apostolic Church,* ed. I.F. Hapgood, New York: Association Press, 1922, p. 330.

37. *Eccl. Hier.* V, 5, (Migne) P.G. 3:505 A, 6:505 C etc.

38. *De sacris ordinationibus* 157, (Migne) P.G. 155:364 B.

39. *De vita in Christo,* IV, 8, (Migne) P.G. 150:604 B.

XVII

BISERICA ÎN LUME

„Creştinii au fost creştini doar fiindcă creştinismul le-a adus eliberare din moarte. Dacă ar vrea să pătrundă cineva în inima creştinismului răsăritean, ar fi obligat să fie de faţă în noaptea când se slujeşte Liturghia Sf. Paşti: celelalte ritualuri sunt doar reflectări sau prefigurări ale acestei Liturghii. Cele câteva cuvinte din troparul Paştelui – imnul Paştilor: «Cu moartea pre moarte călcând», repetate de o mie de ori în melodii din ce în ce mai triumfătoare, repetate până la limita extazului şi a bucuriei mistice debordante, poartă în ele extraordinarul mesaj al Bisericii Bizantine: bucuria Sf. Paşti, alungarea acelei vechi terori ce bântuia viaţa omului. Această bucurie a dobândit şi a păstrat devotamentul mulţimilor. Acest crez al triumfului s-a tradus în toate limbile Orientului, şi totuşi nu şi-a pierdut niciodată vigoarea. Aceasta este credinţa ce şi-a găsit expresia materială în icoană, astfel încât chiar atunci când originalitatea artistului s-a înfundat, nedestoinicia omenească n-a putut să acopere sensul acelei Taine a bucuriei."[1]

Aceste cuvinte ale unui istoric laic reflectă destul de potrivit ceea ce noi am încercat să sugerăm cu privire la creştinul bizantin ca *trăire vie.* Fie că era teolog, monah sau om de rând, creştinul

bizantin știa că propria-i credință creștină nu a fost o acceptare servilă a unor propoziții intelectuale, emise de o autoritate competentă, ci o acceptare pe temeiul *evidenței*, accesibilă lui personal în viața cultică și sacramentală a Bisericii, și de asemenea în viața de rugăciune și contemplație, una fiind inseparabilă de cealaltă. Fără să fie fizică, sau emoțională, sau intelectuală, această trăire este descrisă ca *gnosis (cunoaștere)* sau ca „simțuri duhovnicești", sau ca o certitudine interioară. A afirma că ar fi cu neputință pentru orice creștin să dobândească această cunoaștere, se considera de către Simeon Noul Teolog drept cea mai mare „erezie".

Dacă socotim, împreună cu Vladimir Lossky, că „într-un anumit sens toată teologia este mistică"[2], sau dacă disprețuim sceptic „mistica obligatorie bizantină", este clar că definirea creștinismului ca „trăire" ridică problema mărturisirii ei în lume prin expresii verbale, sau definiții, și ca lucrare, comportament și răspundere practică. În ochii creștinilor occidentali, Biserica Răsăritului (Ortodoxă) apare adeseori ca „din cealaltă lume". Într-adevăr, Apusul s-a preocupat tradițional mai mult decât Răsăritul de organizarea societății omenești, cu definirea adevărului creștin în termeni ușor de înțeles, dând omului formule de comportament și de atitudine, concrete, normative. A încerca o descriere critică a acestei probleme din teologia bizantină înseamnă să ridicăm una dintre problemele teologice și antropologice fundamentale ale vieții creștine: raportul dintre adevărul dumnezeiesc și însușirile relative de percepție și de acțiune posedate de omul creat și căzut.

1. BISERICA ȘI SOCIETATEA

Marele vis al civilizației bizantine a fost o societate creștină universală, administrată de împărat și călăuzită spiritual de Biserică. Această idee, evident, îmbina universalismul roman și cel creștin într-un singur program socio-politic. Ea, ideea, se întemeia și pe premisele teologice privitoare la om, analizate mai sus[3]: omul este prin fire teocentric în *toate* laturile vieții sale și este

răspunzător de soarta *întregii* creații. Atât timp cât creștinismul a fost persecutat, această aserțiune biblică nu a putut fi decât un articol de credință ce trebuia concretizat la sfârșitul istoriei și anticipat în Taină. Odată cu convertirea lui Constantin cel Mare însă aceasta s-a profilat deodată ca scop concret și realizabil. Entuziasmul inițial cu care Biserica creștină a acceptat protecția imperială n-a fost niciodată corectat printr-o reflecție sistematică asupra naturii și rolului statului sau al societăților laice din viața umanității *căzute*. Aici stă tragedia sistemului bizantin: el a presupus că Statul, ca atare, putea să devină intrinsec creștin.

Versiunea oficială a idealului social bizantin s-a exprimat prin celebrul text al lui Iustinian din *Novella* a șasea:

„Există două daruri foarte mari pe care Dumnezeu, în dragostea Sa față de om, i le-a dat de sus: preoția și demnitatea imperială. Prima servește cele dumnezeiești, cea de-a doua conduce și administrează treburile omenești. Amândouă însă decurg din aceeași origine și împodobesc viața omenirii. De aici, nimic nu trebuie să preocupe mai mult pe împărați ca demnitatea preoților, deoarece pentru binele (imperial) se roagă preoții neîncetat lui Dumnezeu. Căci dacă preoția este în tot chipul în afară de orice repros și are acces la Dumnezeu, și dacă împărații administrează echitabil și judicios Statul încredințat grijii lor, atunci va rezulta armonia generală, și orice este de folos se va revărsa asupra neamului omenesc.“[4]

Potrivit gândirii lui Iustinian, armonia dintre „cele dumnezeiești“ și „treburile omenești“ se întemeiază pe Întrupare, care așa a unit cele două firi – dumnezeiască și omenească –, încât persoana lui Hristos este unica sursă a celor două ierarhii: civilă și bisericească. Eroarea fundamentală a acestei atitudini consta în a socoti că omenitatea ideală revelată în persoana lui Iisus Hristos, prin Întrupare, putea să-și găsească o întruchipare adecvată în Imperiul Roman. Gândirea teocratică bizantină se întemeia, de fapt, pe o formă de „eshatologie realizată“, ca și cum împărăția lui Dumnezeu s-ar fi arătat deja întru „putere“ și ca și cum Imperiul ar fi fost manifestarea acestei puteri în lume și în istorie. Gândirea

creștină bizantină a recunoscut, desigur, realitatea răului, atât a celui personal, cât și a celui social, dar presupunea – cel puțin în filosofia legislației imperiale – că un astfel de rău putea fi stăpânit cum se cuvine prin supunerea întregului οἰκουμένη („pământ locuit“) puterii unui singur împărat și autorității spirituale a singurei preoții ortodoxe.

Importanța proverbială a singurului Imperiu mondial era ridicată în slăvi nu numai de legile imperiale, ci și în imnografia bisericească. O cântare de Crăciun, atribuită monahiei Casiana din secolul al IX-lea, proclamă o legătură directă între imperiul a toată lumea al Romei și „recapitularea“ umanității în Hristos. *Pax romana* este făcută astfel să coincidă cu *Pax christiana*:

„Când împărățea Augustus singur pe pământ, multe domnii ale omului s-au sfârșit;

Iar când Te-ai făcut Tu om din Preacurata Fecioara, mulți zei ai păgânătății s-au prăbușit.

Cetățile lumii s-au adunat sub un singur sceptru;
Iar neamurile au ajuns să creadă într-o singură
Dumnezeire împărătească.
Neamurile s-au înscris prin porunca Cezarului;
Iar noi, credincioșii, ne-am scris în numele Dumnezeirii,
Când Tu, Dumnezeul nostru, om Te-ai făcut.
Mare este mila Ta: mărire Ție.“[5]

Și în anul 1397, când aproape și-au atins adâncul nefericirii lor politice, bizantinii mai înțelegeau încă imperiul universal ca suport necesar al universalismului creștin. Întrebat de prințul Vasile al Moscovei dacă rușii puteau să omită pomenirea împăratului la Liturghie, continuând să-l pomenească însă pe Patriarhul Constantinopolului, patriarhul Antonie al IV-lea a răspuns: „Nu este posibil ca să aibă creștinii Biserica fără să aibă Imperiul; nu este cu putință să fie separate una de cealaltă“[6].

Ideea de Imperiu creștin și universal presupunea că împăratului îi reveneau obligații, atât ca garant al credinței, cât și ca martor al milostivirii lui Dumnezeu față de om. Potrivit *Epanagogii* din secolul al IX-lea, „Menirea împăratului este să lucreze binele,

și de aceea este numit «binefăcător» (εὐεργέτις), iar când nu reușește în această obligație de a săvârși binele, uită de demnitatea sa imperială“[7]. Sistemul era o încercare autentică de a concepe viața omenească, în general, în Hristos: el (sistemul) nu admitea dihotomia între domeniul spiritual și cel material, între sacru și profan, între individual și social, sau între doctrinar și moral, ci recunoștea o anumită polaritate între „cele dumnezeiești“ – în esență comuniunea dintre om și Dumnezeu – și „treburile omenești“. Totuși, între cele două a trebuit să existe o „simfonie“ (concordanță, armonie) în cadrul unei singure „societăți“ creștine în care Biserica și Statul, deopotrivă, să conlucreze pentru păstrarea credinței și pentru crearea unei societăți întemeiate pe dragoste și omenie[8].

Această globalitate, a concepției bizantine despre misiunea creștină în lume, reflectă credința calcedoneană în asumarea integrală a omenității de către Fiul lui Dumnezeu la Întrupare. Credința creștină, deci, se înțelege ca ducând la transfigurarea și la „îndumnezeirea“ *omului total.* Iar, așa cum am văzut, această „îndumnezeire“ este într-adevăr accesibilă, ca o trăire vie, *chiar și acum,* nu doar într-o împărăție viitoare. Eclesiologia bizantină și filosofia politică bizantină presupun, împreună, că Botezul îl înzestrează pe om cu acea trăire care transformă nu numai „sufletul“, ci întregul om, și îl face, deja din viața aceasta, cetățean al împărăției lui Dumnezeu.

Putem observa, de fapt, că principala trăsătură a creștinismului răsăritean (ortodox) – în atitudinea sa morală și socială –, constă din a socoti omul ca deja răscumpărat și slăvit în Hristos. Dimpotrivă, creștinismul apusean a înțeles în mod tradițional starea prezentă a omenirii într-un mod mult mai realist și mai pesimist: deși răscumpărat și „îndreptat“ în ochii lui Dumnezeu prin jertfa de pe Cruce, omul rămâne păcătos. Funcția primordială a Bisericii este, prin urmare, să-i asigure criterii de gândire și o disciplină de comportare care să-i permită să depășească starea lui de păcătoșenie și să-l călăuzească spre fapte bune. În virtutea acestei premise, Biserica este înțeleasă, în primul rând, ca o

instituție așezată *în lume*, slujind lumea și utilizând liber mijloacele aflate la dispoziție în lume, îndeosebi conceptul de drept (lege), autoritate și putere administrativă. Contrastul dintre Structuri, creat de papalitatea medievală și conceptele eshatologice experiale „și de dincolo de lume", concepte ce au prevalat în gândirea eclesiologică a Răsăritului bizantin, ne ajută să înțelegem destinul istoric al Răsăritului și al Apusului. În Apus, Biserica s-a dezvoltat ca o instituție puternică; în Răsărit, ea a fost văzută în primul rând ca organism sacramental (sau „mistic"), răspunzător de „cele dumnezeiești" și înzestrat doar cu structuri instituționale limitate. Structurile – patriarhale, mitropolii și alte diviziuni – erau ele însele fixate de către Imperiu (cu excepția ierarhiei fundamentale triple: episcop, preot și diacon din fiecare Biserică locală), și nu erau considerate de drept divin.

Această cedare parțială din partea „instituțională" a creștinismului, în fața Imperiului, a contribuit la menținerea unei înțelegeri sacramentale și eshatologice a Bisericii, dar nu fără grave pericole. În istoria sa ulterioară, Biserica de Răsărit a cunoscut faptul că statul nu a meritat întotdeauna încrederea ei și că adesea statul a afișat o față clar demonică.

Dar de-a lungul întregii perioade bizantine propriu-zise, „simfonia" (armonia) lui Iustinian a operat mai bine decât ne-am aștepta. Caracterul mistic și aparținând lumii de dincolo al creștinismului bizantin a fost în bună parte răspunzător pentru câteva trăsături principale ale Statului însuși. Puterea personală a împăratului – de exemplu – se înțelegea ca o formă de slujire harismatică: suveranul era ales de Dumnezeu, nu de oameni; de aici lipsa, în Bizanț, a oricărui demers legal precis al succesiunii imperiale la tron. Atât legitimismul strict, cât și alegerea democratică s-au considerat că sunt opreliști față de libertatea lui Dumnezeu de a-și alege propriul său candidat.

Această înțelegere harismatică a statului, evident, nu dispunea de realism și de eficiență politică. „Uzurpările providențiale" erau foarte frecvente, iar stabilitatea politică – o excepție. În termeni politici, sistemul imperial bizantin era într-adevăr o utopie.

Conceput ca pandant universal al unei Biserici universale, Imperiul n-a atins niciodată universalitatea. Înţeles ca o reflectare a împărăţiei lui Dumnezeu, Imperiul are o istorie de revoluţii sângeroase, de războaie, şi – ca toate statele medievale – de nedreptate socială. Ca totdeauna şi pretutindeni, idealurile creştinismului s-au dovedit inaplicabile în termeni legali şi instituţionali. Ele, idealurile, doar au dat speranţă eroilor individuali ai credinţei şi au dat impuls celor care se străduiau să atragă omul mai aproape de idealul „vieţii în Hristos", ideal devenit deja accesibil omului. Bizantinii au recunoscut acest fapt, cel puţin implicit, atunci când au acordat o atât de mare cinstire sfinţilor, în care ei au văzut lumina dumnezeiască strălucind într-o lume teoretic încreştinată, dar care în realitate puţin se schimbase după statornicirea creştinismului. Prezenţa permanentă în mijlocul societăţii bizantine a nenumărate comunităţi monastice, care – cel puţin cele mai bune dintre ele – se retrăgeau din lume pentru ca să demonstreze că împărăţia lui Dumnezeu *nu este încă* în lume, acea prezenţă era un *memento* că nu poate exista nici un fel de „simfonie" (concordie, armonie) între Dumnezeu şi lume, ci doar o polaritate instabilă şi dinamică.

Această polaritate, de fapt, nu era nimic altceva decât opoziţia dintre „vechiul" şi „noul" Adam din om. În termeni de etică socială, polaritatea excludea formulele exacte şi maximalele juridice, şi nu îngăduia ca Biserica să se identifice pe deplin cu o instituţie definită politic sau sociologic. Dar, uneori, ea avea să se interpreteze şi ca dualism platonic sau maniheic; şi apoi a însemnat retragere totală de la răspunderile sociale. Din când în când, această atitudine a dus la o preluare de către stat a misiunii Bisericii, lăsându-i pe monahi singuri, în propria lor mărturie faţă de conflictul inevitabil şi polaritatea dintre Împărăţia lui Dumnezeu şi împărăţia Cezarului.

2. MISIUNEA BISERICII

Concepţia bizantină, potrivit căreia Imperiul şi Biserica erau aliaţi în conducerea unui singur οἰκουμένη creştin universal,

impunea cooperarea lor în domeniul misiunii. Titulatura de ἰσαπόστολος „deopotrivă cu Apostolii“ s-a aplicat lui Constantin cel Mare, tocmai din cauza aportului său la convertirea lui οἰκουμένη* la Hristos. Împărații Constantinopolului, urmașii lor, erau înmormântați în mod normal în Biserica Sfinților Apostoli. Răspunderea lor misionară s-a subliniat în ceremonialul de curte. Se aștepta ca împăratul să răspândească credința creștină și să susțină morala și comportamentul creștin, și să atingă aceste scopuri atât prin legislație, cât și prin sprijinul acordat activităților misionare și filantropice ale Bisericii.

În afara fruntariilor imperiale, alianța dintre Biserică și Stat a condus adeseori, în ochii necreștinilor, la o identificare *de facto* a intereselor politice ale Imperiului cu soarta creștinismului ortodox. Conducătorii necreștini din Persia și califii arabi i-au persecutat adeseori pe creștini, nu numai din fanatism religios, ci și pentru că îi suspectau că sunt aliații împăratului. Bănuiala se justifica, de fapt, frecvent, îndeosebi în perioada îndelungată a Războiului Sfânt dintre Islam și Creștinism, război care a făcut virtual imposibile contactele spirituale, înțelegerea reciprocă și dialogul cu sens. Din această cauză – cu excepția câtorva situații –, creștinismul bizantin n-a fost niciodată în stare să opereze vreo pătrundere misionară printre invadatorii musulmani venind din Răsărit[9].

Activitatea misionară a fost destul de reușită însă printre barbarii veniți din nord: mongoli, slavi, caucazieni care au inundat teritoriile imperiale și, în cele din urmă, s-au stabilit ca vecini ai imperiului în partea de nord. Tocmai această lucrare misionară a menținut caracterul universal al Bisericii Ortodoxe după căderea în monofizism a comunităților negrecești ale Orientului Mijlociu, și după Marea Schismă cu Apusul. După secolul al IX-lea, îndeosebi, creștinismul bizantin s-a răspândit spectaculos, întinzându-și aria sa până la Marea Caspică și până la Oceanul Arctic[10].

---

* A fostului imperiu roman păgân (n. tr.).

Misiunea bizantină în lumea slavă se pune de obicei în legătură cu ceea ce se numește „ideologia chirilo-metodiană", și este caracterizată prin traducerea atât a Sfintei Scripturi, cât și a Liturghiei în limba vorbită a popoarelor recent convertite de cei doi frați, Constantin-Chiril și Metodie, în secolul al IX-lea. Însă, în realitate, clericii bizantini n-au respectat întotdeauna principiile adoptate de cei dintâi misionari. Evidența istorică arată că s-au practicat elenizarea forțată și integrarea culturală, de asemenea, în special atunci când imperiul a reușit să obțină control politic direct asupra țărilor slave. Mai mult, sensul teologic fundamental al misiunii creștine – așa cum s-a exprimat de către Chiril (sau „Constantin filosoful", numele de mirean al lui Chiril) – n-a fost atacat, în principiu, niciodată:

> „Deoarece ai învățat să auzi, popor slav,
> Ascultă Cuvântul, că a venit de la Dumnezeu,
> Cuvântul ce hrănește sufletele omenești,
> Cuvântul care fortifică inima și mintea...
> Pentru aceea Sfântul Pavel a învățat:
> «Când îmi înalț rugăciunea la Dumnezeu,
> Mai degrabă vorbesc cinci cuvinte
> Pe care frații toți le vor înțelege,
> Decât zece mii de cuvinte ce înțelese nu sunt»[11]."

Clar, autorul vede vestirea Evangheliei ca esențială pentru firea însăși a credinței creștine, care este o revelare a Cuvântului veșnic sau a Logosului lui Dumnezeu. Cuvântul trebuie auzit și înțeles; de aici necesitatea traducerii Sfintei Scripturi și a textelor de cult în limba poporului. Acest principiu – exprimat de *Prolog* în termeni pe care Luther nu i-ar fi subapreciat – va rămâne trăsătura distinctivă a misiunilor ortodoxe, într-o vreme când Apusul creștin opta pentru o limbă unificată, dar moartă – *latina* –, ca singurul canal pentru comunicarea Cuvântului. Chiril și Metodie au purtat mai multe discuții, în timpul misiunii lor din Moravia și în timpul șederii lor la Veneția, cu misionari franci care susțineau

„erezia celor trei limbi", crezând că Evanghelia putea fi transmisă numai în cele trei limbi utilizate în inscripția lui Pilat de pe Crucea lui Hristos: ebraica, greaca și latina. Dimpotrivă, Chiril și Metodie evidențiau că, în Răsărit, slavii, ca și armenii, perșii, egiptenii, georgienii și arabii, Îl lăudau pe Dumnezeu în propriile lor limbi[12].

Politica deliberată de traduceri presupunea o misiune ce se transforma într-o „indigenizare" rapidă a Bisericii, „indigenizare" devenită parte integrantă din diversele culturi naționale. În cele din urmă, creștinismul ortodox bizantin s-a înrădăcinat adânc în viața lor și nici o dominație străină, nici vreo ideologie profană nu au putut să-l smulgă cu ușurință. Dar „indigenizarea" a mai implicat și existența Bisericilor „naționale", în special după dezmembrarea a ceea ce Obolensky a numit „*Byzantine Commonwealth*" („Comuniunea bizantină"). Naționalismul modern a secularizat și pe mai departe conștiința națională de sine a națiunilor est-europene, deteriorând sensul universalității (sobornicității) creștine dintre ele.

Metodele și principiile misionare bizantine și-au aflat continuarea în Rusia ortodoxă. Ștefan de Perm (1340-1396), de exemplu, este cunoscut drept apostolul zyrienilor, un trib finlandez din Rusia de Nord. După ce a învățat grecește, Ștefan a tradus Scripturile și Liturghia în limba zyrienilor și a devenit episcopul lor[13]. Exemplul său a fost urmat până în secolul XX în expansiunea misionară a Bisericii Ortodoxe din Asia și chiar pe continentul american, prin Alaska.

3. ESHATOLOGIA

Eshatologia nu poate fi realmente niciodată considerată drept un capitol separat al teologiei creștine, deoarece definește caracterul teologiei în ansamblu. Faptul se adeverește îndeosebi cu privire la cugetarea creștină bizantină, așa cum am încercat să arătăm în capitolele precedente. Nu numai că ia în seamă soarta omului și destinul întregii creații ca *fiind orientat către un scop;* această orientare este caracteristica principală a învățăturii sacramentale,

a propriei sale spiritualități și a propriei atitudini față de „lume". Mai departe, urmându-i pe Sf. Grigorie de Nyssa și pe Sf. Maxim Mărturisitorul, eshatologia socotește sfârșitul suprem drept o stare *dinamică* a omului și a întregii creații. Țelul existenței create nu este – așa cum credea Origen – o contemplare statică a „ființei" dumnezeiești, ci o înălțare dinamică a iubirii, ce nu se sfârșește niciodată, fiindcă ființa transcendentă a lui Dumnezeu este inepuizabilă; această înălțare conține lucruri noi *(novissima)*, încă de descoperit, prin legătura dragostei.

Însă starea eshatologică nu este numai o realitate a viitorului, ci și o *trăire prezentă* (actuală), accesibilă în Hristos prin darurile Duhului. Canonul euharistic din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur actualizează a doua venire a lui Hristos, împreună cu evenimentele din trecut: Crucea, groapa, Învierea și Înălțarea. În prezența euharistică a lui Hristos, a doua venire a Sa este deja realizată, iar „timpul" se transcende. La fel, întreaga tradiție a spiritualității monahale răsăritene se bazează pe premisa că acum, în viața de aici, creștinii pot experia vederea lui Dumnezeu și realitatea „îndumnezeirii".

Acest accent puternic pus pe eshatologia „deja înfăptuită" explică de ce creștinismului bizantin îi lipsește simțul răspunderii directe pentru istorie. Or, dacă eshatologia recunoaște o atare răspundere, ea tinde să se bazeze pe astfel de instituții pe care le poate produce însăși istoria – ca, de exemplu, Imperiul creștin și Biserica în sine –, care își asumă răspunderea față de societate în ansamblu, luând călăuzire și inspirație din Evanghelia creștină. Dar „mișcarea" dinamică ce caracterizează „noua omenitate în Hristos", și pentru care Biserica este răspunzătoare, nu este o mișcare a istoriei, ci o creștere mistică în Dumnezeu, cunoscută numai sfinților. Mișcarea se produce, desigur, în mijlocul istoriei și, până la un punct, poate influența procesul istoric, dar ea nu aparține istoriei, în special fiindcă anticipează sfârșitul istoriei. Într-adevăr, ea este o „mișcare" a *naturii* (a firii) și a omului natural. Dar omenitatea *naturală* – omenitatea așa cum a fost concepută și creată ea de Dumnezeu – presupune comuniunea cu Dumnezeu,

independența față de lume, domnia asupra creației și asupra istoriei. De aceea, ea trebuie să fie independentă de ceea ce înțelege lumea ca istorie.

Existând în istorie, Biserica așteaptă a doua venire a lui Hristos cu putere, ca triumf vizibil al lui Dumnezeu în lume și ca transfigurare finală a întregii creații. Omul – centrul și stăpânul creației – va fi readus (restaurat) atunci la starea sa originară, care s-a deteriorat prin păcat și moarte. Această restaurare va presupune „învierea trupului", deoarece omul nu este numai „suflet", ci este un tot psihosomatic, în mod necesar incomplet fără propriul trup. În cele din urmă, a doua venire va însemna și judecată, deoarece criteriul a toată dreptatea – Hristos Însuși – va fi prezent nu doar „prin credință", solicitând răspunsul liber al omului, ci în deplină certitudine și putere.

Aceste trei sensuri fundamentale ale termenului de *parousia* – transfigurare universală *(cosmică*, în text), înviere și judecată – nu constituie subiecte de speculație la teologii bizantini; totuși ele rămân în chiar centrul trăirii liturgice bizantine.

Sărbătoarea *Schimbării la Față* (6 august), una dintre marile răscruci ale anului liturgic bizantin, serbează, în „lumina taborică", anticiparea istorică a venirii lui Hristos: „Astăzi pe muntele Taborului întru arătarea luminii Tale, Cuvântule, Lumina cea neschimbată din lumina Tatălui cel nenăscut, am văzut pe Tatăl ca Lumină și pe Duhul ca Lumină, călăuzind cu lumină toată făptura"[14]. În noaptea de Paști, dimensiunea eshatologică a învierii se anunță repetat: „O, Paștile mari și preasfințite Hristoase! O, înțelepciunea, Cuvântul lui Dumnezeu și Puterea! Dă-ne nouă să ne împărtășim cu Tine mai adevărat în ziua cea neînserată a împărăției Tale"[15]. *Parusia* ca judecată apare des în imnologia bizantină, îndeosebi în perioada Triodului. Aici, de asemenea, dragostea lucrătoare față de aproapele nostru este adeseori scoasă în relief de imnografi: „După ce am luat cunoștință de poruncile lui Dumnezeu, să urmăm această cale: să-i hrănim pe cei flămânzi, să-i adăpăm pe cei însetați, să-i îmbrăcăm pe cei goi, să-i primim pe străini, să-i cercetăm pe bolnavi și pe cei închiși, așa încât Cela ce

vine să judece tot pământul să ne zică: «Veniți, binecuvântații Părintelui Meu, de moșteniți împărăția pe care am gătit-o vouă»[16]."

Singurul subiect pe care teologii bizantini s-au văzut siliți să-l abordeze, în dispute mult mai sistematice și mai teoretice cu privire la eshatologie, a fost controversa medievală privind purgatoriul, învățătura latină care susține că dreptatea dumnezeiască cere despăgubire pentru toate păcatele comise și că, ori de câte ori „satisfacția" nu s-ar putea oferi înainte de moarte, dreptatea s-ar realiza prin „focul temporar din purgatoriu", a fost cuprinsă în *Mărturisirea de credință* semnată de împăratul Mihail al VIII-lea Paleologul și acceptată de Sinodul de la Lyon (1274)[17]. Scurta unire de la Lyon nu a cauzat multe discuții pe această temă în Bizanț, dar problema a apărut din nou la Florența și s-a examinat timp de mai multe săptămâni. Decretul final privind unirea, pe care Marcu (Eugenicul) al Efesului a refuzat să-l semneze, cuprindea o lungă definiție privind purgatoriul[18].

Disputa dintre greci și latini, la care Marcu a fost principalul purtător de cuvânt, a demonstrat o radicală deosebire de optică. În timp ce latinii au luat drept subînțeles modul lor de abordare legalistă (juridică) a dreptății dumnezeiești – care, potrivit lor, cere despăgubire pentru fiecare act păcătos –, grecii au interpretat păcatele mai puțin ca acte comise decât ca maladie morală și spirituală ce trebuia vindecată prin îndelunga răbdare dumnezeiască și prin dragoste. Latinii au mai subliniat și ideea de judecare individuală de către Dumnezeu a fiecărui suflet, o judecată ce împarte sufletele în trei categorii: drepții, păcătoșii și cei din categoria de mijloc sau care au nevoie să fie „purificați" prin foc. Între timp, grecii, fără să nege judecata particulară după moarte, sau fiind de acord asupra existenței celor trei categorii, au susținut că nici drepții, nici păcătoșii nu vor ajunge la starea lor *finală* fie de fericire, fie de condamnare înainte de ziua cea din urmă. Ambele părți au fost de acord că rugăciunile pentru răposați sunt necesare și ajutătoare, dar Marcu (Eugenicul) al Efesului insista că chiar și drepții au nevoie de aceste rugăciuni. El se referea, îndeosebi, la canonul euharistic din Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur, Liturghie care oferă

„jertfa cea fără de sânge" pentru „patriarhi, profeți, apostoli și pentru tot sufletul drept ce s-a săvârșit întru credință" și chiar pentru însăși Fecioara Maria. Evident, Marcu a înțeles starea de fericire nu ca pe o stare juridică de perfecțiune statică, ci ca pe o înălțare nesfârșită, în care întreaga comuniune a sfinților – Biserica din cer și Biserica de pe pământ – a început cu Hristos[19]. În comuniunea Trupului lui Hristos, toți credincioșii Bisericii, vii sau morți, sunt interdependenți și uniți prin legături de dragoste și de grijă reciprocă. Astfel, rugăciunile Bisericii de pe pământ și intervențiile sfinților în cer pot să-i ajute efectiv pe toți păcătoșii, adică pe toți oamenii, să ajungă mai aproape de Dumnezeu. Această comuniune a sfinților însă este încă în așteptarea desăvârșirii finale a *Parusiei (parousia)* și a învierii generale, când un hotărâtor, dar tainic semn de hotar va fi atins de fiecare destin individual.

Disputa florentină privind Purgatoriul pare să fi fost în mare parte improvizată pe loc, iar ambele părți au utilizat argumente din Sfânta Scriptură și din Tradiție, care nu întotdeauna par convingătoare. Ba încă, deosebirea în ce privește atitudinea fundamentală față de mântuirea în Hristos este ușor detectabilă. Legalismul care aplica destinului omenesc individual doctrina anselmiană a „satisfacției" este *ratio theologica* a învățăturii latine despre Purgatoriu. După Marcu Eugenicul al Efesului însă, mântuirea este comuniune și „îndumnezeire". Pe calea sa către Dumnezeu, creștinul nu este singur; el este mădular al Trupului lui Hristos. El poate realiza comuniunea chiar acum, înainte de moarte, ca și după aceea, și, în orice caz, el are nevoie de rugăciunea întregului Trup, cel puțin până la sfârșitul timpului, când Hristos va fi „totul întru toate". Desigur, o atare înțelegere a mântuirii prin comuniune exclude orice concepție juridică privind puterile pastorale și sacramentale ale Bisericii, fie peste vii sau peste morți, fie vreo descriere precisă a stării sufletelor celor răposați înaintea învierii generale, căci Răsăritul nu va avea nicicând o doctrină despre „indulgențe".

În afară de actul negativ de respingere a învățăturii latine despre purgatoriu, act inclus în canonizarea lui Marcu (Eugenicul) al Efesului și în declarațiile dogmatice ulterioare ale teologilor

ortodocşi, Biserica Ortodoxă n-a păşit niciodată în calea căutării de declaraţii doctrinare exacte privind ceea ce este „dincolo". Varietatea credinţelor populare, adesea o varietate sancţionată în literatura aghiografică, există în practică, dar Biserica însăşi, şi în special cultul ei, se mărgineşte la o eshatologie fundamental hristocentrică: „Pentru că voi aţi murit şi viaţa voastră este ascunsă cu Hristos întru Dumnezeu. Iar când Hristos, Care este viaţa noastră, Se va arăta, atunci şi voi, împreună cu El, vă veţi arăta întru slavă" (Coloseni 3, 3-4). Până la acea „arătare" din urmă, Trupul lui Hristos, ţinut laolaltă prin legătura Duhului, cuprinde atât pe cei vii, cât şi pe cei morţi, cum sunt simbolizaţi pe Disc în timpul Liturghiei, unde părticelele de pâine, care pomenesc pe cei ce odihnesc în Hristos şi pe cei ce sunt încă părţi ale comunităţii creştine vizibile de pe pământ, sunt toate unite într-o singură comuniune euharistică. Fiindcă într-adevăr moartea, prin Înviere, şi-a pierdut puterea peste cei ce sunt „într-Însul". Ea, moartea, nu-i poate separa însă nici de Dumnezeu, nici unul de altul. Această comuniune în Hristos, indestructibilă prin moarte, face posibilă şi necesară rugăciunea continuă a tuturor mădularelor Trupului unul pentru altul. Rugăciunea *pentru cei răposaţi,* ca şi rugăciunea pentru cei vii *prin* sfinţii trecuţi din viaţă, exprimă o singură, indivizibilă „comuniune a sfinţilor".

Îndeplinirea finală a soartei umane va consta însă într-o judecată de apoi. Condamnarea origenismului de către Sinodul al V-lea Ecumenic (553) implică respingerea foarte explicită a învăţăturii despre *apocatastază*, adică a ideii că întreaga creaţie şi întreaga omenire vor fi „readuse", în cele din urmă, la starea originară de fericire. Evident, motivul fundamental pentru care apocatastaza s-a socotit incompatibilă cu înţelegerea creştină a sorţii finale a omului este că ea implică o diminuare radicală a *libertăţii* umane. Dacă Sf. Maxim Mărturisitorul are dreptate în definirea de către el a libertăţii sau a liberului-arbitru, ca semnul însuşi al chipului lui Dumnezeu în om[20], este evident că această libertate este supremă şi că omul nu poate fi silit la unirea cu Dumnezeu, chiar în virtutea unei astfel de exigenţe filosofice ca „bunătatea" lui

Dumnezeu. La ultima confruntare cu Logosul, în ziua de apoi, omul încă va avea posibilitatea de a-L respinge, și astfel să meargă la iad.

Libertatea omului nu se nimicește nici prin moartea fizică; astfel, există posibilitatea de schimbare continuă și de rugăciune reciprocă. Dar tocmai această libertate incumbă responsabilitate și, prin urmare, testul suprem al judecății de apoi, când – singur în întregul sistem cosmic ce va cunoaște atunci pe viu propria transfigurare finală – omul va avea încă privilegiul de a se confrunta cu consecința veșnică fie a lui „da", fie a lui „nu" față de Dumnezeu.

NOTE

1. Henry Grégoire, *Byzantium: An Introduction to East Roman Civilization* (Bizanț: O introducere în civilizația romană răsăriteană), editori N.H. Baynes și H.St. L.B. Moss, Londra: Oxford University Press, 1948, p. 134-145.

2. *Teologia Mistică*, p. 7.

3. Vezi cap. 11.

4. *Novella VI, Corpus juris civilis*, ed. Rudolfus Schoell, Berlin, 1928, III, 35-36. Studiul fundamental asupra temei este: Francis S. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background* (Creștinismul primar și filosofia politică bizantină: Origini și fundal), Washington: Dumbarton Oaks Studies, IX (1966), în două volume și conținând bibliografie exhaustivă. Vezi și J. Meyendorff, „Iustinian, Imperiul și Biserica", în *Dumbarton Oaks Papers*, 22 (1968), 45-60.

5. *Mineiul Sărbătorilor*, p. 254.

6. *Acta patriarchatus Constantinopolitani*, ed. F. Miklosich și J. Müller, Viena, 1862, p. 188-192.

7. *Titlul 2. Jus graeco-romanum*, ed. Zepos, Atena, 1931, II, 241.

8. Asupra acestui ultim aspect al ideologiei bizantine, vezi D.J. Constantelos, *Byzantine Philantropy and Social Welfare*, New Brunswick: Rutgers University Press, 1968.

9. Vezi J. Meyendorff, „Byzantine Views of Islam", *Dumbarton Oaks Papcrs,* 18 (1964), p. 115-132; și A(del) Khoury, *Les théologiens byzantins et l'Islam,* Louvain: Nawelaerts, 1969.

10. Pentru istoria acestor misiuni și consecințele lor culturale, vezi Francis Dvornik, Byzantine *Missions Among the Slavs,* New Brunswick: Rutgers University Press, 1970; și D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe,* 500-1453 (Comuniunea Bizantină: Europa de Răsărit, 500-1453). Londra: Weidenfeld and Nicolson, 1971.

11. Trad. de Roman Jakobson în „St. Constantine's Prologue to the Gospel" (Prologul Sf. Constantin la Evanghelie), *St. Vladimir's Seminary Quarterly,* 7(1963), No. 1, 17-18.

12. *Vita Constantini* 16, 7-8, în *Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes, Radovi Staroslovenskog Instituta* 4 (1960), 131.

13. Asupra lui Ștefan, vezi îndeosebi George Fedotov, *The Russian Religious Mind* (Cugetarea religioasă rusă), Cambridge: Harvard University Press, 1966, II, p. 230-245.

14. *Exapostilaria, Mineiul Sărbătorilor,* p. 495.

15. Canonul Paștelui, peasna 9, *Penticostarul;* acest *tropar* se folosește și ca rugăciune după împărtășire la Liturghia euharistică.

16. Duminica lăsatului sec de carne, *Litia, Triodul.*

17. *Enchyridion Symbolorum,* ed. H. Denzinger, No. 464.

18. *Ibidem,* No. 693.

19. Vezi cele două tratate ale lui Marcu privind purgatoriul la L. Petit, „Documente referitoare la Sinodul de la Florența I; Problema purgatoriului la Ferrara", *Patrologia Orientalis* 15(1920), No. 1, 39-60, 108-151. O traducere rusă a acestor texte este dată la Amvrozie, *Sviatoi Mark Efesskii i Florentiiskaia Unia,* Jordanville, New York, 1963, 58-73, 118-150. J. Gill, *The Council of Florence* (Sinodul de la Florența), Cambridge: Harvard University Press, 1959, p. 119-125, ne oferă o scurtă prezentare a controversei.

20. „Deoarece omul a fost creat după chipul Dumnezeirii celei binecuvântate și mai presus de ființă și deoarece, pe de altă parte, firea dumnezeiască este liberă, este clar că omul este liber prin fire (natură), el fiind chipul Dumnezeirii" *(Disp. cum Pyrrho;* Migne, P.G. 91:304 C).

CONCLUZIE

ANTINOMIILE

A încerca o descriere a teologiei bizantine, folosind simultan metoda istorică și cea sistematică, atrage riscul evident de a provoca nemulțumirea atât a istoricilor, cât și a teologilor sistematici. Pentru autorul de față însă, riscul a meritat osteneala, deoarece el este esențial de acord cu o declarație recentă din partea lui Jaroslav Pelikan despre învățătura de credință creștină: „Tradiția fără istorie a omogenizat toate stadiile de dezvoltare într-un singur adevăr socotit static; istoria fără tradiție a produs un istoricism ce relativizează evoluția învățăturii creștine, în așa fel încât deosebirea dintre dezvoltarea autentică și aberația malignă să pară complet arbitrară“[1].

În cazul teologiei bizantine, declarația metodologică a lui Pelikan este deosebit de relevantă, datorită trăsăturilor interioare ale trăirii creștine înseși. Mereu preocupată de adevăr și, în principiu, de excluderea oricărui relativism, cugetarea bizantină a evitat atât raționalismul conceptual, cât și autoritarismul, care totdeauna au fost componente ale „tradiționalismului“ din Occident. În propriul său conservatorism, teologia bizantină se bazează pe criterii interne și de experiere (cunoaștere nemijlocită), care, ca și viața,

implică schimbare, dar și loialitate față de trecut. Nici schimbarea, nici conservatorismul însă nu constituie scop în sine. O tradiție redusă la păstrarea conceptelor și a formulelor exclude înaintarea în viață și este insensibilă la virtutea creștină a nădejdii: în cântările lor pascale și la fiecare Liturghie euharistică, bizantinii nu au încetat niciodată de a spera într-o „împărtășire mai adevărată“ cu Dumnezeu în Împărăția ce va să vină. Dar chiar această înaintare este posibilă numai dacă se evită prăpăstiile „inovațiilor“, neconcordante cu temeliile apostolice ale credinței, date o dată pentru totdeauna în Sfânta Scriptură și în *kerygma* inițială a martorilor oculari ai lui Iisus.

Teologia bizantină n-a fost nici sistematic anticonceptuală, nici antiierarhică. Convertirea intelectualilor greci la Hristos a însemnat, după Origen, că termenii filosofici și argumentele logice aveau să fie intens utilizate în exprimarea și în dezvoltarea adevărurilor creștine. Totuși înțelegerea sacramentală a Bisericii impunea structura ierarhică, o continuitate în oficiul învățătoresc și, în fine, autoritate sinodală. Nici conceptele, nici ierarhia însă nu au fost considerate ca *izvoare* ale trăirii creștine ca atare, ci doar ca mijloace de a o proteja, de a o canaliza în concordanță cu regula inițială a credinței și de a o exprima în așa fel încât să-i dea viață și relevanță în cadrul proceselor schimbătoare și evolutive ale istoriei.

Pentru a-și păstra identitatea, gândirea teologică bizantină a trebuit să cunoască mai multe crize serioase: reapariția ispitei de a adopta concepția elenistă despre lume a origenismului; conflictul cu papalitatea romană privind natura autorității bisericești; controversa doctrinară în jurul „energiilor“ lui Dumnezeu, în secolul al XIV-lea și multe altele. Inevitabil, controversele au dus la atitudini și definiții oficiale, în parte determinate de polemică. O anumită „înghețare“ a conceptelor și a formulelor a fost rezultatul lor inevitabil. Însă chiar în definițiile lor oficiale, teologii bizantini au reușit în general să păstreze un simțământ de nepotrivire între formule și conținutul de credință: cele mai evidente și mai pozitive adevăruri ale trăirii creștine au fost exprimate astfel în antinomii, adică în propoziții care, în logica formală, se exclud

reciproc, fără a fi iraționale. Astfel, preocupările bizantine privitoare la învățătura despre Dumnezeu, izvorâte din polemica Părinților capadocieni contra lui Eunomie și cristalizate în palamismul secolului al XIV-lea, afirmă că în Dumnezeu există o reală distincție între Persoane și „ființa“ comună, tot așa cum se susține că același Dumnezeu este atât transcendent („în ființă“), cât și imanent (în „energii“). La fel, în timp ce rămâne ființial neschimbabil, Dumnezeu este mărturisit ca *devenind* Creator al lumii în timp, prin propria Sa „energie“; dar deoarece „energia“ este necreată – adică *este* Dumnezeu, schimbabilitatea este văzută ca atribut real al dumnezeiescului. Antinomiile filosofice cerute în această teologie reflectă o înțelegere personalistă și dinamică a lui Dumnezeu, o experiere pozitivă a lui Dumnezeu din Sfânta Scriptură, inexprimabilă în termeni filosofici grecești.

La nivel de antropologie, deopotrivă, aflăm concepte antinomice în cugetarea creștină bizantină. Omul, în timp ce este cu siguranță creatură și, ca atare, este *exterior* lui Dumnezeu, este definit, chiar în propria sa *natură*, ca fiind pe deplin el însuși numai când se află în *comuniune* cu Dumnezeu. Această comuniune nu este o contemplare statică a „ființei“ lui Dumnezeu – cum crezuse Origen –, ci este o înaintare veșnică în inepuizabilele bogății ale vieții dumnezeiești. Acesta este însuși motivul pentru care învățătura despre *îndumnezeire (theosis)* – adică procesul prin care, în Hristos, omul își redobândește legătura sa inițială cu Dumnezeu și crește în Dumnezeu, „din slavă în slavă“ – constituie tema centrală a teologiei bizantine și a trăirii creștine răsăritene înseși. Aici, iarăși, concepte statice ca: „natura umană“ – adică ceea ce este propriu omenesc – și „harul dumnezeiesc“ – adică ceea ce vine de la Dumnezeu – pot fi folosite doar antinomic; harul este văzut ca parte din natura însăși.

De asemenea, dacă înțelegem soarta finală a omului și, prin urmare, „mântuirea“ sa ca „theosis“ sau „îndumnezeire“, mai degrabă decât îndreptare din păcat și culpă *(vină)*, Biserica în mod necesar va fi văzută în primul rând ca o comuniune de fii liberi ai lui Dumnezeu, și doar în al doilea rând ca o instituție înzestrată

cu autoritate pentru a conduce și a judeca. Iarăși, este imposibil să definim eclesiologia bizantină fără a face măcar un apel parțial la antinomie, îndeosebi la descrierea raportului dintre „instituție" și „eveniment", dintre „levit" și „profet", dintre „ierarh" și „sfânt". În absența oricărui criteriu juridic sau infailibil de autoritate, cu declarații des repetate că autoritatea nu constituie izvor al adevărului, ci este ea însăși dependentă de credința acelora care sunt chemați să o practice, a fost inevitabil ca obștea monastică, la fel ca și personalitățile duhovnicești individuale, să intre în competiție, din când în când, cu episcopii și sinoadele, ca purtători de cuvânt ai tradiției autentice și ca mărturii ale adevărului. În realitate, această polaritate făcea parte integrală din viața Bisericii și nu ducea în mod necesar la conflict: ea reflecta doar taina libertății umane, libertate văzută ca însuși darul Duhului Sfânt, revărsat asupra fiecărui creștin la Botez și făcându-l mădular responsabil al Trupului lui Hristos. Însă, chiar și atunci, înțelegerea sacramentală a eclesiologiei a servit drept garant împotriva individualismului și a arbitrarului: răspunderea putea să fie înțeleasă doar în acest cadru bisericesc și sacramental, care, la rândul lui, era cu neputință fără o slujire identificabilă a episcopilor și a preoților.

Acestea sunt intuițiile fundamentale care au determinat morala socială și individuală a creștinilor bizantini. De fapt, cu greu putem afla în întreaga literatură religioasă a Bizanțului vreo tratare sistematică a moralei creștine sau a comportamentului creștin, găsind mai degrabă exemple de exegeză morală a Sfintei Scripturi, precum și tratate ascetice despre rugăciune și spiritualitate. Aceasta înseamnă că morala bizantină a fost eminamente „morală teologică". Afirmația fundamentală că *tot omul,* creștin sau nu, este creat după chipul lui Dumnezeu și, prin urmare, este chemat la împărtășire dumnezeiască și la „îndumnezeire", a fost recunoscută, desigur, dar nu s-a făcut niciodată vreo încercare de a alcătui o morală „profană" pentru om „în general". Bizantinii au fost gata să descopere semințele Logosului în preceptele filosofilor antici sau chiar, ocazional, la arabii musulmani; dar aceste semințe s-au

înțeles întotdeauna ca fiind orientate dinamic spre singurul Logos întrupat, și toate trebuiau desăvârșite în El.

Moștenirea religioasă a Bizanțului creștin s-a definit adeseori în contrast cu Apusul, și într-adevăr întreaga sa concepție despre raportul dintre Dumnezeu și om este diferită de aceea care a prevalat în creștinismul latin post-augustinian. Aflat în căutarea unui Dumnezeu nu doar transcendental, ci și trăit existențial și prezent în chip imanent în om și angajat în descoperirea treptată a omului ca ființial deschis, dezvoltându-se și maturizându-se, omul contemporan trebuie să fie mult mai receptiv față de susținerile fundamentale ale gândirii bizantine, gândire care poate dobândi apoi o surprinzătoare relevanță contemporană.

1. Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine I. The Emergence of the Catholic Tradition* (100-600) = Tradiția creștină. Istoria dezvoltării învățăturii de credință I. Apariția tradiției catolice (universale), Chicago, University of Chicago Press, 1971, p. 9.

BIBLIOGRAFIE

Bibliografia de față, adusă substanțial la zi pentru retipărirea din 1983, dă posibilitatea pentru lectură suplimentară. Ea prezintă cărțile și articolele utilizate și care conțin informația bibliografică adițională. O bibliografie aproape exhaustivă – până în anul 1959 – poate fi găsită în lucrarea lui Hans-Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Biserica și literatura teologică în Imperiul Bizantin).

Nu toate cărțile și articolele menționate în note sunt incluse aici. Cărțile de informare generală, citate la capitolul I, nu se repetă, cu toate că aceste subiecte sunt evident relevante și pentru temele celorlalte capitole.

TENDINȚE ISTORICE

CAPITOLUL I

Beck, Hans-Georg, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München: Beck, 1959. *Este cea mai cuprinzătoare lucrare de referință asupra gândirii bisericești și a instituțiilor bizantine; completă din punct de vedere bibliografic, cu excepția literaturii în limbile slave.*

Boulard, E. „L'eucharistie d'après le Pseudo-Denys l'Aréopagite“ (Sf. Împărtăşanie după Pseudo-Dionisie Areopagitul), *Bulletin de littérature ecclésiastique* 58 (1957), p. 193-217; 59 (1958), p. 129-169.

Florovsky, Georges, *Vizantiiskie Otţî V-VIII vekov* (Părinţii bizantini din secolele V-VIII), Paris, YMCA Press, 1933. *Carte plină de sclipitoare aprecieri.*

Gouillard, Jean, „Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire“ (Sinodiconul Ortodoxiei. Ediţie şi comentariu) *Travaux et memoires* II, Paris: Centre français d'études byzantines, 1967. *Cartea este un izvor fundamental pentru istoria teologiei din Bizanţ după 843. Comentariul abordează toate problemele teologice principale.*

Jugie, Martin, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium,* I-V, Paris: Letouzey, 1926-1935. *O monumentală trecere în revistă, cuprinzând multe citate directe şi referinţe bibliografice preţioase; critică autorii bizantini dintr-o îngustă perspectivă scolastică faţă de problemele teologice.*

Lossky, Vladimir, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Teologia mistică a Bisericii Ortodoxe), Londra: Clarke, 1957. *Lucrarea a devenit clasică pentru înţelegerea raportului dintre Dumnezeu şi om în Răsăritul creştin.*

Vision of God (Vederea lui Dumnezeu), Londra: Faith Press, 1963. *Este o tratare istorică a subiectului după gândirea patristică greacă.*

Meyendorff, John, *Living Tradition* (Tradiţia vie), Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1978.

Pelikan, Jaroslav, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine: I. The Emergence of the Catholic Tradition. II. The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)* (Tradiţia creştină. Istoria dezvoltării învăţăturii de credinţă: I. Apariţia tradiţiei universale. II. Duhul creştinătăţii ortodoxe: 600-1700), Chicago University Press, 1971, 1974. *Cea mai cuprinzătoare istorie a ideilor din Răsăritul creştin. Foarte perceptivă şi stimulatoare.*

CAPITOLUL II

Chesnut, Roberta C., *Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug and Jacob of Sarug* (Trei hristologii monofizite:

Sever de Antiohia, Filoxen de Mabbug şi Iacob de Sarug), Oxford; Oxford University Press, 1976.

Elert, Werner *Der Ausgang der Altkirchlichen Christologie: Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte* (Apariţia hristologiei în Biserica Veche: Cercetare despre Teodor de Faran şi timpul său ca introducere în istoria veche a dogmelor), Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1957. *Lucrare importantă pentru înţelegerea teopashismului şi a aşa-ziselor evoluţii neo-calcedoniene din secolul al VI-lea.*

Grillmeier, Aloys, *Christ in Christian Tradition from the Apostolic Age to Calcedon (451).* (Hristos în tradiţia creştină din perioada apostolică până la Calcedon), New York: Sheed and Ward, 1965.

Lebon, Joseph, *Le Monophysisme Sévérien: Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite* (Monofizitismul lui Sever. Studiu istoric, literar şi teologic asupra rezistenţei monofizite faţă de Sinodul de la Calcedon, până la constituirea Bisericii iacobite). Universitas Catholica Lovaniensis. Diss. II, 4. Louvain, 1909. *Monografie de bază care arată că hristologia „monofizită" a lui Sever de Antiohia a fost, de fapt, hristologia Sf. Chiril al Alexandriei.*

Meyendorff, John, *Christ in Eastem Christian Thought* (Hristos în gândirea creştină ortodoxă), Washington: Corpus, 1969 (traducere a lucrării: *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris: Cerf, 1969). *Trecere în revistă* a *conceptelor hristologice de după Sinodul de la Calcedon.*

Moeller, Charles, „Le Chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI-e siècle", *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart* (Calcedonianismul şi neo-calcedonianismul în Orient, de la anul 451 până la sfârşitul secolului al VI-lea), editori: A. Grillmeier şi H. Bacht, 3 volume, Würzburg: Echter, 1951-1952, I, 637-720. *Articol important care interpretează principalul curent de hristologie bizantină ca o trădare „monofizită" a Calcedonului.*

Oksiuk, M. „Teopaskhitskie sporî" (Controversele privitoare la teopashism), Kiev, Duhovnaia Academia, Trudî, I (1913), 529-559. *O paralelă faţă de concepţia lui Moeller.*

Rozemond, Keetie, *La Christologie de Saint Jean Damascène* (Hristologia Sf. Ioan Damaschin), Ettal: Buchkunstverlag, 1959. *Rezumat al hristologiei patristice grecești.*

CAPITOLUL III

Alexander, P.J., *The Patriarch Nicephorus* (Patriarhul Nichifor), Oxford, 1958. *Monografie asupra unui însemnat teolog ortodox.*

Anastos, Milton V. „The Argument for Iconoclasm as Presented by the Iconoclastic Council of 754" (Disputa iconoclastă cum s-a prezentat la Sinodul iconoclast din 754), *Late Classical and Medieval Studies in Honor of A.M. Friend, Jr.*, Princeton, 1955, p. 177-188.

Bryer, A. și Herrin, J., editori, *Iconoclasm* (Iconoclasmul), Birmingham, 1976. *Aducere la zi a temei, cu bibliografie de mai mulți cercetători.*

Florovsky. George, „Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy" (Origen, Eusebiu și controversa iconoclastă), *Church History* 19 (1950), 77-96. *Stabilește rădăcinile origeniste ale unei părți din teologia iconoclastă.*

Grabar, André, L'iconoclasme *byzantin: Dossier archéologique.* Paris, 1957. *Importantă pentru înțelegerea cultului icoanelor, în special cum a evoluat în secolul al VII-lea; dovezile arheologice strânse de către autor dau multe informații teologului.*

– *Christian Iconography: A Study of Its Origins* (Iconografia creștină. Studiu al originilor ei): Conferințe A.W. Mellon în domeniul artelor frumoase, 1961. Bollingen Series XXXV, 10. Princeton: Princeton University Press, 1980. *Monumente de artă interpretate de un remarcabil istoric al artei.*

Ioan Damaschin, Sf., *On the Divine Images* (Despre Sfintele icoane), Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1980. *Împreună cu lucrările Sf. Teodor Studitul, menționate mai jos, această lucrare reprezintă textul patristic clasic în apărarea cinstirii icoanelor contra iconoclasmului. O traducere populară, ușor de citit.*

Kitzinger, Ernst, „The Cult of Images in the Age Before Iconoclasm" („Cultul icoanelor înaintea epocii iconoclaste"). *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954), 83-150.

Meyendorff, J., *Christ in Eastern Christian Thought* (Hristos în gândirea creştină ortodoxă), Washington: Corpus, 1969, p. 132-148, 203-207. *Legătura cu hristologia; „descriptibilitatea" lui Dumnezeu.*

Ostrogorsky, George, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites (Studii asupra istoriei conflictului iconoclast bizantin),* Breslau, 1929, retip. la Amsterdam: Hakkert, 1964. *Studiu istoric de bază.*

Ouspensky, Leonide, *Theology of the Icon* (Teologia icoanei), I-II, Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1978-1983. *Icoanele văzute în perspectiva unei Ortodoxii stricte.*

Schönborn. Christoph von, *L'icône du Christ: fondements théologiques élaborés entre le Ier et la IIe Concile de Nicée: 325-787* (Icoana lui Hristos: temeiuri teologice elaborate între I-ul şi al II-lea Sinod de la Niceea: 325-787), Fribourg, 1976.

Teodor Studitul, Sf., *On the Holy Icons* (Despre Sf. Icoane), Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1981.

CAPITOLUL IV

Dobroklonski, A. *Prepodobnîi Feodor, igumen studiiskii* (Sf. Teodor, stareţul Studionului), 2 vol., Odesa, 1913-1914. *Monografie de bază despre marele reformator monahal.*

Dvornik, F., *The Photian Schism: History and Legend* (Schisma fotiană: istorie şi legendă), Cambridge: Harvard University Press, 1948. *Reabilitare istorică a lui Fotie de un cercetător romano-catolic.*

Gardner, A., *Theodore of Studium. His Life and Times* (Teodor Studitul. Viaţa şi epoca sa), Londra, 1905.

Gouillard, J., „L'hérésie dans l'Empire byzantin des origines au XIIe siècle" (Erezia în Imperiul Bizantin de la origini până în secolul al XII-lea), *Travaux et Mémoires,* I (Paris, 1965), 299-324; retip. la Gouillard, J., *La vie religieuse à Byzance* (Viaţa religioasă în Bizanţ), Londra; Variorum, 1981.

Grossu, Nicholai (Grosu Nicolae), *Prepodobnîi Feodor Studit* (Sf. Teodor Studitul), Kiev, 1907.

Hergenröther, J., *Photius, Patriarch von Konstantinopel: Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma* (Fotie, patriarhul Constantinopolului. Viața, scrierile și schisma grecească), 3 vol. Regensburg, 1867-1869; retip. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960. *Încă mai este singura prezentare sistematică a teologiei lui Fotie: foarte acid la adresa grecilor „schismatici".*

Joannou, P., *Christliche Metaphysik in Byzanz, I. Die Illuminationslehre der Michael Psellos und Joannes Italos* (Metafizica creștină în Bizanț. Învățătura despre iluminare a lui Mihail Psellos și Ioan Italos), Studia Patristica et Byzantina, 3. Heft. Ettal. 1956.

Lemerle, P., *Le premier humanisme byzantin* (Cel dintâi umanism bizantin), Paris: Presses Universitaires de France, 1971. *O prezentare a civilizației bizantine din perioada medievală primară.*

Stephanou, P.E.. *Jean Italos, philosophe et humaniste* (Ioan Italos, filosof și umanist), Orientalia Christiana Analecta, 134, Roma, 1949.

Uspensky, Theodor, *Ocerki po istorii Vizantiiskoi obrazovannosti* (Observații asupra Istoriei învățământului bizantin), St. Petersburg, 1891. *Importantă în special pentru evoluțiile intelectuale din secolul al XI-lea.*

Zervos, Chr., *Un philosophe néoplatonicien du XI^e siècle: Michel Psellos*, Paris, 1920.

CAPITOLUL V

Chitty, Derwas J., *The Desert – a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire* (Pustiul – cetate: O introducere în studiul monahismului palestinean sub Imperiul Creștin), Oxford, 1966; retip. la Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1977.

Dörries, Hermann. *Symeon von Mesopotamien: Die Uberlieferung des messalianischen „Makarios" Schriften* (Simeon din Mesopotamia: Transmiterea scrierilor messaliene sub titlul „Macarios"). Texte und

Untersuchungen, 55, 1, Leipzig, 1941. *Cea mai însemnată prezentare a teoriei „messaliene“ privind scrierile lui pseudo-Macarie.*

Die Theologie des Makarios/Symeon (Teologia lui Macarie/Simeon). Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philosophisch-historische Klasse 103. Göttingen, 1978.

Guillaumont, Antoine. *Les „Kephalaia Gnostica“ d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez Grecs et les Syriens* („Capetele gnostice“ ale lui Evagrie Ponticul şi istoria origenismului la greci şi la sirieni), Paris: du Seuil, 1962. *Studiu decisiv asupra lui Evagrie şi asupra tradiţiei sale.*

Krivocheine, Basil, *St. Symeon the New Theologian: Life, Spirituality, Doctrine* (Sf. Simeon Noul Teolog: Viaţa, spiritualitatea, învăţătura), Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1983. (Ediţia franceză: Chevetogne, 1980). *Cel mai echilibrat şi mai cuprinzător studiu asupra misticului bizantin.*

Meyendorff, J., „Messalianism or Anti-Messalianism? – A Fresh Look at the „Macarian“ Problem“. („Messalianism sau antimessalianism? – O privire recentă asupra problemei „macariene“), *Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten,* editori: P. Granfield şi J.A. Jungmann, Münster Aschendorff, 1970, II, 585-590. *O trecere în revistă a argumentelor contra teoriei „messaliene“.*

A Study of Gregory Palamas (Studiu despre Grigorie Palamas), Londra: Faith Press, 1962. Ediţia originală în franceză *(Introduction à l'étude de Grégoire Palamas),* Paris: du Seuil, 1959, conţine o analiză completă a scrierilor publicate şi nepublicate ale lui Palamas.

Minin, P., „Glavnîia napravleniia drevne-ţerkovnoi mistiki“ (Principalele direcţii ale misticii din Biserica veche), *Bogoslovskii Vestnik* (decembrie 1911), 823-838; (mai 1913), 151-172; (iunie 1914), 304-326; (septembrie 1914), 42-68. *Un scurt, dar foarte perceptiv studiu asupra tradiţiilor „evagriene“ şi „macariene“.*

Völker, W., *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens* (Maxim Mărturisitorul ca dascăl al vieţii duhovniceşti), Wiesbaden: Steiner, 1965. *Maxim şi tradiţia lui Origen şi a lui Grigorie de Nyssa.*

Zarin, S., *Asketizm po pravoslavno-hristianskomu uceniiu* (Ascetismul după învăţătura creştină ortodoxă), St. Petersburg, 1907. *Este o colecţie majoră a textelor patristice şi a interpretării lor.*

CAPITOLUL VI

Herman, E., „The Secular Church" („Biserica laică"), *Cambridge Medieval History* IV, 2. Cambridge, 1967. *Este o trecere în revistă a organizării bisericești bizantine.*

Kotsonis, H., *Provlimata ekklisiastikis oikonomias* (Probleme de „iconomie" bisericească), Atena, 1957. *Se ocupă de iconomie, în special în legătură cu raporturile cu creștinii neortodocși; autorul a fost arhiepiscop al Atenei din 1967 până în 1973.*

Nicodim-Milaș, Episcopul Dalmației. *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche* (Dreptul canonic al Bisericii Răsăritene), ediția a II-a, Mostar, 1905. *Text clasic: există traduceri din originalul sârbesc în mai multe limbi est-europene.*

Pavlov, A., *Kurs țerkovnogo prava* (Curs de Drept bisericesc), Moscova, 1902. *Una dintre cărțile de referință cele mai cuprinzătoare.*

Žužek, I., *Kormciaia Kniga: Studies on the Chief Code of the Russian Canon Law* (Cormciaia Kniga: Studii asupra principalului cod canonic rusesc). Orientalia Christiana Analecta, Roma, 1964. *Conține multe informații privitoare la istoria Dreptului canonic bizantin, precum și o bibliografie bogată asupra subiectului.*

CAPITOLUL VII

Baker, Derek, editor: *The Orthodox Churches and the West* (Bisericile Ortodoxe și Apusul). Studies in Church History 13. Oxford, 1976. *Mai multe studii atente, alcătuite de cercetători competenți.*

Denzlèr, G., „Lignes fondamentales de l'ecclésiologie dans l'empire byzantin" (Coordonatele eclesiologiei în Imperiul Bizantin), *Concilium* 67 (1971), 57-68.

Dvornik, F., *The Legend of the Apostle Andrew and the Idea of Apostolicity in Byzantium* (Legenda Apostolului Andrei și ideea de apostolicitate în Bizanț), Cambridge: Harvard University Press, 1958. *Fapte istorice privind eclesiologia răsăriteană și apuseană adunate laolaltă și comentate strălucit de un istoric romano-catolic.*

Byzantium and the Roman Primacy (Bizanțul și primatul roman), New York: Fordham University Press, 1979. *Privire generală opunând pretenția de „apostolicitate" romană atitudinii pragmatice a bizantinilor.*

Haugh, Richard, *Photius and the Carolingians: The Trinitarian Controversy* (Fotie și carolingienii. Controversa privind Sfânta Treime), Balmont, Massachusetts: Nordland, 1975.

Jugie, Martin, *De processione Spiritus Sancti ex fontibus revelationis et secundum Orientales dissidentes* (Despre purcederea Duhului Sfânt după izvoarele revelaționale și după schismaticii răsăriteni), Roma, 1936. *Problema Filioque este văzută din punct de vedere strict tomist.*

Meijer, Johann, *A Successful Council of Union: A Theological Analysis of the Photian Synod of 879-880* (Un sinod de unire reușit. O analiză teologică a Sinodului fotian din 879-880), Tesalonic, 1975. *Un romano-catolic studiază sinodul care cândva a fost recunoscut ca „ecumenic" atât în Răsărit, cât și în Apus.*

Meyendorff, J.; Afanasieff, N.; Schmemann, A.; Koulomzine, N., *The Primacy of Peter in the Orthodox Church* (Primatul lui Petru în Biserica Ortodoxă), Londra: Faith Press, 1963. *Conține o analiză a tradiției bizantine privind succesiunea lui Petru.*

Orthodoxy and Catholicity. New York: Sheed and Ward, 1965. *Mai multe eseuri privitoare la cauzele eclesiologice ale schismei.*

Sherard, Philip, *The Greek East and the Latin West* (Răsăritul grec și Apusul latin), Londra: Oxford University Press, 1959. *Discută natura teologică a schismei, insistând îndeosebi asupra problemei Filioque.*

CAPITOLUL VIII

Amvrozi (Pogodin), Arhimandrit, *Sviatoi Mark Efesskiî i Florentiîskaia Unia* (Sf. Marcu al Efesului și unirea de la Florența) Jordanville, New York, 1963.

Candal, E., *Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de processione Spiritus Sancti* (Nil Cabasilas și teologia, Sf. Toma despre purcederea Duhului Sfânt), Studi e testi, 116. Cetatea Vatican, 1945. *Examinează o importantă carte de referință despre delegația grecească prezentă la Florența.*

Gill, J., *The Council of Florence* (Sinodul de la Florența), Cambridge: Harvard University Press, 1959. *Istoria, devenită clasică, a sinodului, scrisă de un istoric romano-catolic.*

Laurent, Venance, editor: *Les „Mémoires“ du grand ecclésiarque de l'Église de Constantinople, Sylvestre Syropoulos, sur le Concile de Florence (1438-1439)*, („Memoriile“ marelui eclesiarh al Bisericii din Constantinopol, Silvestru Syropoulos, privind Sinodul de la Florența (1438-1439). Publicații ale Institutului francez de studii bizantine, Paris: Centrul național de cercetare științifică, 1971. *Cea dintâi traducere într-o limbă modernă a unui izvor de bază privind Sinodul de la Florența. Introducerea și comentariul conțin o mină de informații vizând problemele teologice.*

Lot-Borodine, Myrrha, *Nicolas Cabasilas*, Paris: l'Orante, 1958. *Teologia lui Cabasilas despre îndumnezeire.*

Mamone, K., „Markos ho Eugenikos. Bios kai ergon“ („Marcu Eugenicul. Viața și opera), *Theologia* 25 (1954), 377-104, 521-575.

Mercati, Giovanni, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Theodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della theologia e della letteratura bizantina del secolo XIV.* Studi e testi, 56. Vatican City, 1931. *Tomiștii bizantini din secolul al XIV-lea.*

Möhler, L., *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsman* (Cardinalul Bessarion ca teolog, umanist și om politic), I-III. Paderborn: Schöningh, 1923-1942. *Monografie despre Bessarion (Visarion), cu izvoare originale.*

Papadopoulos, S.G., *Hellenikai metaphraseis thomistikon ergon. Philothomistai kai antithomistai en Byzantio* (Traduceri grecești ale scrierilor tomiste. Tomiști și antitomiști în Bizanț), Atena, 1967. *Analiză critică importantă.*

Podskalski, Gerhard, *Theologie und Philosophie in Byzanz: Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14/15.Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung* (Teologia și filosofia în Bizanț. Disputa asupra metodei în teologie, în spiritualitatea bizantină târzie (sec. XIV-XV), temeiurile sale sistematice și dezvoltarea sa istorică), München, Beck, 1977. *O concepție antipalamită moderată despre evoluțiile teologice bizantine târzii.*

Ševcenko, I., „Intellectual Repercussions of the Council of Florence" („Repercusiuni intelectuale ale Sinodului din Florența"), *Church History* 24 (1955), 291-323. *Lucrare importantă pentru înțelegerea mentalității bizantine.*

Sinkewicz, Robert E., „The Doctrine of die Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian" (Doctrina despre cunoașterea lui Dumnezeu în scrierile timpurii ale lui Varlaam de Calabria), în *Mediaeval Studies* 44 (1982), 181-242.

Turner, C.J.G., „George-Gennadius Scholarius and the Union of Florence", (Gheorghe-Ghenadie Scholarios și Unirea de la Florența), *Journal of Theological Studies* 18 (1967), 83-103. *Oscilațiile unuia dintre cei mai mari teologi greci.*

Völker, W., *Die Sakramentsmystik des Nicolaus Kabasilas* (Mistica Sfintelor Taine la Nicolae Cabasilas), Wiesbaden, 1977.

CAPITOLUL IX

Brightman, F. E., *Liturgies Eastern and Western. I: Eastern Liturgies* (Liturghiile răsăritene și apusene. I: Liturghiile răsăritene), Oxford, 1896. *Lucrare clasică.*

Dalmais, H.I., *The Eastern Liturgies* (Liturghiile răsăritene), New York: Hawthorn, 1960. *Introducere utilă.*

The Festal Menaion (Mineiul Sărbătorilor), Mother Mary and Kallistos Ware, traducători, Londra: Faber and Faber, 1969. *Cântările bizantine la marile sărbători, traduse; introducere utilă, explicând structura slujbelor bizantine.*

Grosdidier de Matons, José, *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance* (Roman Melodul și originile poeziei religioase în Bizanț), Paris, 1977. *Studiu general asupra celui mai mare poet liturgic bizantin.*

„Liturgie et hymnographie: Kontakion et canon" (Liturghie și imnografie: condac și canon), Dumbarton Oaks Papers 34-35(1980-1981), 31-93.

Hapgood, I.F., *Service Book of the Holy Orthodox Catholic Apostolic Church* (Cartea de slujbă a Sfintei Biserici apostolice sobornicești

ortodoxe), New York: Association Press, 1922. *Conține textul englez al Liturghiilor și al Tainelor.*

The Lenten Triodion (Triodul Postului Mare), Mother Mary and Kallistos Ware, traducători, Londra: Faber et Faber, 1980. *Imnografia pentru perioada Postului Mare – un uriaș izvor de gândire ascetică și sacramentală.*

Mateos, J., *Le Typicon de la Grande Eglise. Ms. Sainte-Croix, nr. 40. Introduction, texte critique, traduction et notes* (Tipicul Marii Biserici. Manuscrisul Sfânta Cruce, nr. 40. Introducere, text critic, traducere și note), Orientalia Christiana Analecta, 165-166. Roma, 1962-1963. *Izvor fundamental pentru studiul cultului bizantin.*

Schmemann, A., *Introduction to Liturgical Theology* (Introducere în teologia liturgică), Londra: Faith Press, 1966. *Dezvoltarea conceptelor liturgice bizantine, văzută de un teolog ortodox contemporan.*

Uspensky, Nicholas, *Evening Worship in the Orthodox Church* (Slujba de seară în Biserica Ortodoxă), Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1983. *Include importante idei teologice privind Liturghia-Vecernie a „Darurilor mai înainte sfințite".*

Wellesz, E.A., *A History of Byzantine Music and Hymnography* (Istoria muzicii și a imnografiei bizantine), ediția a II-a, Oxford, 1961. *Carte de bază.*

TEME DOCTRINARE

CAPITOLUL X

Balthasar, H. Urs von, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners* (Liturghia cosmică. Concepția asupra lumii la Maxim Mărturisitorul), ediția a II-a, Einsiedeln, 1961. *Studiu de cercetare asupra lui Maxim; a se consulta împreună cu lucrarea lui Thunberg,* Microcosmos și Mijlocitor *(citat la cap. XI).*

Epifanovici, S.L., *Prepodobnîi Maksim Ispovednik i vizantiïskoe bogoslovie* (Sf. Maxim Mărturisitorul și teologia bizantină), Kiev, 1915. *Încă mai este cea mai cuprinzătoare carte despre Sf. Maxim, legând*

sistemul său de teologia bizantină în ansamblu; importantă pentru înțelegerea învățăturii Sf. Maxim despre logoi.

Florovsky, George, „Tvarĭ i tvornostĭ" („Creație și creaturalitate"), *Pravoslavnaia Mâslĭ (Gândirea Ortodoxă)*, I (1927), 176-212. *Cuprinzător studiu asupra învățăturii patristice despre creație; traducere parțială engleză în „Ideea de creație în filosofia creștină", Eastern Church Quarterly, 8 (1949).*

Meyendorff, J., „Note sur l'influence dionysienne en Orient" (Observație asupra influenței dionisiene în Orient), *Studia Patristica II* (Referat prezentat la cea de-a doua Conferință Internațională de Studii Patristice, Oxford, 1955). Texte und Untersuchungen 64 (1957), 547-553. *Influența limitată a angbelologiei dionisiene printre bizantini.*

Roques, René, *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Dénys* (Universul dionisian. Structura ierarhică a lumii după Pseudo-Dionisie), Paris: Aubier, 1954. *Cea mai importantă carte despre „ierarhii".*

CAPITOLUL XI

Burghardt, W.J., *The Image of God in Man According to Cyril of Alexandria* (Chipul lui Dumnezeu în om după Chiril al Alexandriei), Washington: Catholic University Press, 1957. *Baza antropologică pentru învățătura despre îndumnezeire.*

Gaith, J., *La concéption de la liberté chez Gregoire de Nysse* (Concepția despre libertate la Grigorie de Nyssa), Paris: Vrin, 1953. *Foarte importantă pentru problema har-libertate.*

Gross, Jules, *La divinisation du chrétien d'après les pères grecs: Contribution historique à la doctrine de grâce* (Îndumnezeirea creștinului după Părinții greci: contribuție istorică la învățătura despre har), Paris: Gabalda, 1938.

Kiprian (Kern), Arhimandrit, *Antropologia sv. Grigoria Palamâ* (Antropologia Sf. Grigorie Palamas), Paris: YMCA Press, 1950. *Conține o originală trecere în revistă a întregii tradiții patristice.*

Ladner, G.B., „The Philosophical Anthropology of St. Gregory of Nyssa“ (Antropologia filosofică a Sf. Grigorie de Nyssa), *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958), 58-94.

Leys, R., *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse* (Chipul lui Dumnezeu la Sf. Grigorie de Nyssa), Bruxelles și Paris, 1951.

Lossky, V., *On the Image and Likeness* (Despre Chip și asemănare), New York, Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1974. *O foarte sugestivă colecție de studii de antropologie, soteriologie patristică și alte teme teologice.*

Lot-Borodine, Myrrha, *La déification de l'homme* (Îndumnezeirea omului), Paris: Cerf, 1969. *Retipărire dintr-o importantă serie de articole publicate în* Revue d'Histoire des Religions, *1923-1933.*

Meyendorff, J., *„Eph ho* chez Cyrille d'Alexandrie et Theodoret“ (Expresia ἐφ' ᾧ la Chiril al Alexandriei și la Teodoret), *Studia Patristica IV.* Texte und Untersuchungen 79 (1961), 157-161. *Pasajul crucial din Romani 5:12 – cum a fost înțeles de Părinții greci.*

Popov, I.V., „Ideia obojeniia v drevne-vostocĭnoĭ țerkvi“ (Ideea de îndumnezeire în Biserica Ortodoxă Veche), *Voprosî filosofii i psihologhii* 97 (1906), 165-213. *Articol foarte important.*

Romanides, J.S., *To propatorikon hamartema* (Păcatul strămoșesc), Atena, 1957. *Evidențiază contrastul dintre concepția greacă și cea augustiniană despre păcatul originar.*

Thunberg, Lars., *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor* (Microcosmos și Mijlocitor. Antropologia teologică a lui Maxim Mărturisitorul), Lund: Gleerup, 1965. *Este cel mai cuprinzător studiu recent asupra Sf. Maxim, ale cărui vederi antropologice erau cele mai influente printre teologii bizantini.*

CAPITOLUL XII

Draguet, *René, Julien d'Halicarnasse et la controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ* (Iulian de Halicarnas și controversa cu Sever de Antiohia privind incoruptibilitatea Trupului lui Hristos), Louvain, 1924. *Disputa privind „aftartodocetismul“*

iulianist este importantă pentru înțelegerea dimensiunii antropologice a hristologiei.

Dubarle, A.M., „L'ignorance du Christ chez S. Cyrille d'Alexandrie" (Necunoștința lui Hristos la Sf. Chiril al Alexandriei), *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 16 (1939). *Tratează despre „necunoștința prin iconomie" – un concept clasic în hristologia bizantină.*

Gordillo, M., *Mariologia Orientalis**, Orientalia Christiana Analecta, 141 (1954). *O încercare de a împăca tradiția răsăriteană cu cea apuseană, luând drept bune presupozițiile apusene.*

Mascall, E.L., editor: *The Mother of God: A Symposium* (Maica lui Dumnezeu. Simpozion), Londra: Dacre Press, 1949. *Importante articole scrise de V. Lossky și G. Florovsky.*

CAPITOLUL XIII

Afanasieff, Nicolas, *Țerkovĭ Duha Sviatogo* (Biserica Duhului Sfânt), Paris: YMCA Press 1970. *Un studiu de eclesiologie scris de un teolog ortodox modern, conținând numeroase idei pentru înțelegerea cugetării bizantine.*

Galtier, Paul, *Le Saint-Esprit en nous d'après les pères grecs* (Sfântul Duh în noi, după Părinții greci), Analecta Gregoriana 37 (1946). *Utilă trecere în revistă a textelor patristice.*

Krivochéine, Basile, „The Most Enthusiastic Zealot: St Symeon the New Theologian as Abbot and Spiritual Instructor" (Cel mai entuziast zelot: Sf. Simeon Noul Teolog ca Stareț și Învățător duhovnicesc), *Ostkirchliche Studien* 4 (1955), 108-128. *Viața în Duhul Sfânt gustată de marele mistic bizantin; unul dintre mai multe articole sugestive despre Sf Simeon, publicate de editorul scrierilor sale.*

Stăniloae, Dumitru, *Prière de Jésus et expérience du Saint Esprit,* Paris: Desclée, 1981.

---

* Mariologia orientală. Învățătura despre Maica Domnului (n. tr.).

Capitolul XIV

„Concerning the Holy Spirit“ (Cu privire la Duhul Sfânt), *Eastern Church Quarterly* 7 (1948), publicat şi separat. *Simpozion pe tema Filioque între teologi ortodocşi şi romano-catolici.*

Meyendorff, John, „The Holy Trinity in Palamite Theology“, *Trinitarian Theology East and West* (Sfânta Treime în teologia palamită. Teologia trinitară din Răsărit şi Apus), Brookline, Massachusetts: Holy Cross Press, 1977, p. 25-43.

Popov, I.V., *Licĭnostĭ ĭ ucenie blajennago Avgustina* (Personalitatea şi învăţătura Fericitului Augustin), I, Serghiev Posad, 1917. *O foarte importantă analiză critică făcută de un specialist în gândirea patristică răsăriteană; volumul al doilea nu a apărut niciodată. Este o lucrare importantă pentru înţelegerea atitudinii răsăritene (ortodoxe) faţă de modelele de gândire augustiniene.*

Prestige, G.L., *God in Patristic Thought* (Dumnezeu în gândirea patristică), Londra: SPCK, 1952.

Radovich, A., *To Mysterion tes hagias Triados kata ton hagion Gregorion Palaman* (Misterul Sfintei Treimi după Sfântul Grigorie Palamas), Tessalonic, 1973.

Régnon, Th. de, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité* (Studii de teologie pozitivă despre Sf. Treime), Troisième série, II (Théories grecques des processions divines), Paris, 1893. *Lucrare fundamentală privind deosebirile dintre modelul grecesc şi cel augustinian de cugetare trinitară.*

Stăniloae, Dumitru, *Theology and the Church* (Teologie şi Biserică), Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press. *Mai multe studii importante privind Treimea, elaborate de un teolog român contemporan.*

CAPITOLUL XV

Cabasilas, Nicholas, *The Life in Christ* (Viaţa în Hristos), trad. engleză de C.J. Catanzaro; Introducere de B. Bobrinskoi, New York: St.

Vladimir's Seminary Press, 1974. *Prima traducere engleză a celebrei lucrări* De vita in Christo.

King, A.A, *The Rites of Eastern Christendom* (Riturile Creştinătăţii răsăritene), ediţia a II-a, Roma, Catholic Book Agency, 1947.

Raes, A., *Introductio in liturgiam orientalem* (Introducere în liturghia orientală), Roma, 1947.

Schmemann, A., *Sacraments and Orthodoxy* (Tainele şi Ortodoxia), New York: Herder, 1966.

CAPITOLUL XVI

Bornaert, R., *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^e au XV^e siècle* (Comentariile bizantine ale dumnezeieştii Liturghii din secolul al VII-lea până în secolul al XV-lea), Archives de l'Orient Chrétien 9. Paris: Institut français d'études byzantines, 1966. *Text, traducere franceză şi comentariu. Importantă pentru evoluţia simbolismului liturgic.*

Cabasilas, Nicholas, *A Commentary on the Divine Liturgy* (Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii), Trad. J.M. Hussey şi P.A. McNulty, cu o introducere de R.M. French, Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1977. *Traducerea celui mai popular comentariu la Liturghia euharistică.*

Kiprian (Kern), Arhimandritul, *Evharistiia* (Euharistia), Paris: YMCA Press, 1947. *Deosebit de importantă pentru problema epiclezei.*

Sallaville, A., *An Introduction in the Study of Eastern Liturgies* (Introducere în studiul Liturghiilor răsăritene), Londra: Sands, 1938.

Taft, Robert, *The Great Entrance*: A *History of the Transfer of Gifts and Other Pre-Anaphoral Rites of the Liturgy of St John Chrysostom* (Vohodul Mare. Istoria ieşirii cu Sfintele Daruri şi alte rituri anterioare Anaforei din Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur), în Orientalia Christiana Analecta, 200, Roma, 1975. *Un studiu minuţios al tradiţiei liturgice bizantine, cu bibliografie exhaustivă.*

„The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm“ (Liturghia Marii

Biserici. O sinteză inițială a structurii și interpretării în ajunul iconoclasmului), *Dumbarton Oaks Papers* 34-35 (1980-1981), 45-75.
O analiză critică a comentariului liturgic scris de patriarhul Gherman I († c. 730).

CAPITOLUL XVII

Alès, A.D, „La question du purgatoire au concile de Florence en 1438" (Problema purgatoriului la Sinodul de la Florența în 1438), *Gregorianum* 3 (1922), 9-50.

Jugie, M., „La question du purgatoire au concile de Ferrare–Florence" (Problema purgatoriului la Sinodul de la Ferrara-Florența), *Echòs d'Orient* 20 (1929), 322-332.

Meyendorff, John, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church* (Moștenirea bizantină din Biserica Ortodoxă), Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1982.

Michel, A. *Die Kaisermacht in der Ostkirche (843-1204)* (Puterea împăratului în Biserica de Răsărit (843-1204), Darmstadt:Gentner, 1959. *Lucrare importantă; trebuie însă utilizată împreună cu lucrarea lui Dvornik intitulată* Political Philosophy (Filosofia politică).

Serghei (Stragorodski), *Pravoslavnoe ucenie o spasenii* (Învățătura ortodoxă despre mântuire), Serghiev Posad, 1894. *Studiu patristic de autoritate – conținând numeroase referiri la teologii bizantini – scris de un viitor patriarh al Moscovei; critică „juridismul" gândirii apusene.*

CUPRINS

BYZANTIVM

JOHN MEYENDORFF

TEOLOGIA BIZANTINĂ

În tradiția bizantină n-a existat niciodată vreo tendință forte de a construi sisteme de morală creștină, iar Biserica n-a fost considerată niciodată izvor de declarații autoritare și amănunțite privind comportarea creștină. Autoritatea Bisericii a fost adeseori invocată pentru a rezolva cazuri concrete, iar hotărârile sale au fost văzute drept criterii autoritative pentru raționamente viitoare; dar curentul principal creator al spiritualității bizantine era o invitație la „desăvârșire" și la „sfințenie", și nu un sistem prepozițional de morală. Caracterul mistic, eshatologic și, prin urmare, maximal al acestei chemări la sfințenie este acela care îi conferă spiritualității bizantine deosebirea ei esențială de legalismul romano-catolicismului medieval, de moralismul puritan al altor curente occidentale și de relativismul „moralei situaționiste" moderne. Ori de câte ori au căutat modele de comportare creștină, bizantinii au privit mai degrabă către sfinții și „atleții credinței", îndeosebi spre monahi. Literatura mănăstirească este izvorul prin excelență pentru înțelegerea de către noi a spiritualității bizantine și este dominată de o „căutare" a Duhului.

PR. PROF. UNIV. DR. ALEXANDRU I. STAN

ISBN 978-606-579-241-8

www.nemira.ro